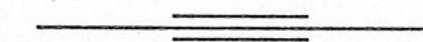
HUSKULT
OG HINSIDIGHETSTRO

NYE STUDIER OVER
FEDREKULT I NORGE

AV

EMIL BIRKELI

SKRIFTER UTGITT AV DET NORSKE VIDENSKAPS-AKADEMI I OSLO
II. HIST.-FILOS. KLASSE. 1943. NO. 1



OSLO
I KOMMISJON HOS JACOB DYBWAD
1944

Fremlagt i fellesmøtet den 6. desember 1940 av Oluf Kolsrud

Trykt med bidrag fra Oslo kommunes fond

A. W. BRØGGERS BOKTRYKKERI A/S

Forord.

I 1938 utgav jeg „Fedrekult i Norge. Et forsøk på en systematisk-deskriptiv fremstilling“ (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-filos. Klasse. 1938. No. 5).

Det arbeide som her fremlegges under titelen „Huskult og hinsidighetstro. Nye studier over fedrekult i Norge“, er en direkte fortsettelse av min avhandling fra 1938 og samtidig avslutning på den religionshistoriske undersøkelse av norsk fedrekult som jeg har tatt opp. De to publikasjoner utgjør en helhet og kan således betraktes som første og annet bind.

Jeg benytter anledningen til å takke Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo for at det har funnet mine religionshistoriske studier verdige til utgivelse blandt Akademiets skrifter. Likeså takker jeg Nansenfondet og Kirke- og Undervisnings-Departementet for økonomisk støtte, og professor dr. Nils Lid og arkivar dr. Reidar Th. Christiansen ved Norsk Folkeminnesamling for hjelp og interesse under disse års forskningsarbeide. Jeg skylder også flere medhjelpere takk for forskjellig bistand, bibliotekar magister Hallvard Lie med revisjon av citater og bibliografien i første del, cand. theol. Arvid Kapelrud og cand. philol. Ludvig Holm Olsen likeså i annen del, assistent ved Norsk Historisk Kjeldeskrift-Institutt frk. Mai Brinchmann med renskrivning av manuskriptene til begge deler og korrekturlesning på første del, og lektor Sverre Mo Skrede med korrekturen på annen del.

Jeg dediserer også denne del i takknemlighet til min venn professor dr. OLUF KOLSRUD *og sender ham min særlige hilsen og takk for velvilje, gode råd og trofast interesse fra først til sist.*

EMIL BIRKELI.

Innhold.

Side

Rettelse:

S. 109 l. 3		1. les: 11. A.
S. 112 l. 6		2. les: B.
S. 233 l. 20	Gunnlǫð	les: Sunnlǫð.

DEN ELDSTE HUSKULT

I. Innledning og oversikt.

1. Litterære oplysninger om kult i beboelseshuset.

I første del av dette arbeide,[1] særlig avsnitt II—VI, er fremlagt et landsomfattende materiale med overveldende vidnesbyrd om dyrkelse av de døde på gravhaug og i gårdens umiddelbare nærhet. Nå kan man sikkerlig med god grunn godta gravhaugen og den kult som har vært utført der, som en selvstendig form med temmelig ekte religiøse utslag. Dette skyldes den styrke gravkultformene må ha hatt i tiden like før religionsskiftet. Anderledes derimot med skikkene nær bøen. De gir hovedinntrykket av en spredt og skjult praksis med en sky innstilling til den gamle kult. Og når gavene sattes ved et tre eller en røis nær gården, *kan* ikke dette ha vært den oprinnelige form. Man må derfor gå ut fra at disse kultskikker nær gården skriver sig fra en *oplosningsperiode* for den gamle religion. Kultpersonenes *gårdstype* er så sterkt fremtredende, og det må ha vært *inne* i selve våningshuset den gamle kult har hatt sitt centrum. Det blir derfor hovedopgaven i den gjenstående del av undersøkelsen å kaste lys over selve kulten i beboelseshuset i eldre og nyere tid.

Med gardvordrummet på gården i visse deler av landet skulde man tro at man straks hadde et greit og klart utgangspunkt. Men dette er neppe tilfellet. Noe egentlig kultrum avsatt for kultiske handlinger kan dette neppe ha vært. Den nærmeste forklaring til dets eksistens er først og fremst forestillingen om rydningsmannens særstilling. Ut fra dette grunnsyn er også hans eiendeler og ikke minst hans hus blitt „tabu". Det blev derfor stående igjen på bøen inntil det falt sammen av sig selv, eller efterhånden blev tatt i bruk til opbevaring av ett eller annet. Som regel stod vel alle hus inntil de var falleferdige. Ellers bygget man bare på det gamle hus og lot rummet stå unyttet med det gamle inventar.[2] Hunden fant vel ofte vei til sengen og laget det leie som man har merket sig. Ved ombygning kunde også gardvordrummet få rang av bestestue (som på Talgøy, Ryfylke). Men selv om ikke gardvordkulten med gardvordrummet kan benyttes som direkte utgangspunkt for huskulten, så beviser den at begrepet *det hellige* har hatt en meget fremtredende plass på gården. Og når en så fjerntstående skikkelse som rydningsmannen kunde betraktes med en slik ærbødighet og

[1] Skrifter utg. av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. 1938. II. Hist.-Filos. Kl. No. 5. (Citert som: Fedrekult I.)

[2] Se Fedrekult I, s. 167 ff.

religiøs age, må familiens egne ha vært omfattet med tilsvarende følelser. Det samme begrep veileder nettop også med hensyn til husets hellige gjenstander, *de hellige ting*. Og både husinnredningen og litteraturen gir her pålitelige vidnesbyrd.

Det klassiske sted for påvisning av kulthandlinger i beboelseshuset er Olav den helliges saga i beretningen om Sigvat skalds reise i Gautland. Han forteller her at han, da han kom til Hov (nå Storehof, Skåning herred, Vestergötland), blev nektet husvære med den begrunnelse at man hadde „alvablot“ inne, og at huset var „helligt“. På to steder fikk han samme svar. Dette at man undskyldte sig eller unddrog sig gjestfrihetens lov under påskudd av religiøse handlinger i huset, kunde tyde på at man ikke ønsket å huse de fremmede, og at påskuddet i alle tilfelle var av den art at det måtte respekteres.

Sigvats gjengivelse er ellers poetisk utsmykket, og vel lite pålitelig som religionshistorisk aktstykke. Han lar for eksempel husfruen svare at de er hedenske og må ta parti mot Odins uvenn (hræðumk ek við Óðins (erum heiðnir vér) reiði).[1] En slik selvbestemmelse må antas å være høist usannsynlig i det øieblikk husfruen nekter ham herberge, og må skrives på Sigvats eget ønske om å utbrodere begivenheten. Den samme tvil gjør sig gjeldende med hensyn til det ord som ellers kunde gi nøkkelen til forståelsen av det som gikk for sig inne i huset, nemlig „álfablót“. Brukte gautene selv dette uttrykk, eller har Sigvat også omskrevet det brukte ord efter sitt islandske mønster? Den første opgave som derved melder sig, er å fastslå verdien og idéinnholdet av „alv“. Rent negativt kan det bestemmes som helt forskjellig fra gudekategorien „ås“ og „æser“. Handlingen kan altså *ikke ha hatt noe med gudeoffer* å gjøre. Alv er i sen-islandsk folketradisjon gått over til å innta samme plass som hulder og underjordiske i Norge. Sannsynligvis foreligger det derfor en parallell-utvikling mellem islandsk og norsk tradisjon. Men da det vil kreve en omfattende dokumentasjon å jevnføre denne utvikling, henvises det til den folkloristiske litteratur på Island.[2] Eldre sagntyper viser sig alltid å ha lett for å optre som samleformer for yngre formasjoner. Gustav Storm har i en note til stedet oversatt eller forklaret „alv“ som luftånd. Dette skyldes muligens den sproglige forbindelse mellem oldn. álfr og den fellesgermanske vann- og luftnymfe, sv. elf, eng. fairy. Fra et religionshistorisk synspunkt er det helt utelukket at vann- og luftånder får ofring i husene. Det må derfor bak alv skjule sig helt andre vesener som har med familien og hjemmet å gjøre. Og vi kommer på denne måte tilbake til fedreåndene. Om disse i en bestemt tidsperiode har vært tenkt som luftånder, er et sekundært spørsmål og må løses helt uavhengig av kulthandlingen.[3]

1 [Snorre Sturlason:] Heimskringla. Udg. af Finnur Jónsson. Kbh. 1911. Ól. Helg. S. kap. 91.
2 Jón Árnason: Íslenzkar þjóðsögur og æfintýri. I—II. Lpz. 1862—64.
3 Snorre Sturlason: Kongesagaer, overs. af Gustav Storm, s. 323, anm. 5.

Men har man da eksempel på at avdøde blir dyrket som alver? Heldigvis kan vi svare ja på dette spørsmål og med engang henvise til litteraturen. I Geirstad-alv fra det 9. århundre har vi både alven og den historiske personlighet. I den stilling han hadde fått som skytsånd for et større distrikt, og i den kult som blev ham ydet, får alvenavnet antydning av et *høiere vesen*, noe mer enn bare blott og bart medlem av dødssamfundet slik som den ordinære haugbu. Dette kunde stemme med sprogbruken i Hávamál, str. 59, hvor „æser og alver“ nevnes sammen.

Alle æser og alvar veit eg: der stend
meg ingen styving [1]

I tilknytning til forestillingen om Geirstad-alv kan også nevnes tradisjonen om Olav Gudrødson, som ved sin død blev til *alv* og i denne egenskap „endrborinn“ i Olav den hellige.[2] Her har man således bekreftelse på den ovenfor fremsatte formodning om en for almindelige døde høiere klasse av vesener. Dersom alv i sin tid har vært synonym med avdød, har det hatt en motsatt skjebne av haugbu, idet det nemlig er blitt omgitt med større nimbus og ære, mens den siste er blitt nedstøtt og nedverdiget til tusse og troll. Det må imidlertid kunne bringes på det rene hvorvidt alv i en bestemt periode har vært synonym med avdød, og hvilke forestillinger det knytter sig til kulten. Til belysning av stedet i Heimskringla må først og fremst den islandske sprogbruk komme i betraktning. Det er da av betydning at så sent som ved Flateybokens tilblivelse blir alv brukt om et åndevesen som formentes å komme gjennem lukte dører,[3] og særlig knyttet til den mystiske, hedenske (udøpte) gjest. Dette at „álfr“ her settes i forbindelse med hedenskap, kan tyde i retning av kult og en forbindelse mellem den hedenske mann og alven som har med religion å gjøre. Med det sparsomme materiale som foreligger til nærmere belysning av alvekult, må derfor beretningen i Kormaks saga mottas med stor takknemlighet. Efter holmgangen mellem Kormak og Torvard ligger den siste lenge syk og søker til slutt råd hos Tordis. Hun gir ham da følgende råd: „Þorvarði batnar seint ok þegar er hann má á fætr færaz ferr hann at hitta Þórdísi ok fréttir hana hvat honum væri helzt til heilsubótar. Hon segir: 'hóll einn er heðan skamt í brott er álfar búa í; graðung þann er Kormakr drap skaltu fá ok rjóða blóð graðungsins á hólinn utan, en gera álfum veizlu af slátrinu ok mun þér batna'.“[4] Torvard kjøpte oksen og gjorde som Tordis sa. Han kom sig da snart. Denne hóll ɔ: haug som det bor alver i, minner om gravhaug. Men alvene er ikke lenger stamfedre. De er mektige vesener, som for store gaver gir den ofrende liv og lykke.[5] Men det okseoffer som

1 Ivar Mortensson Egnund: Edda-kvæde. Norrøne fornsongar. Oslo 1928, s. 57.
2 Flateyjarbók II, s. 135.
3 . . . „alfr edr ande nokkurr koma inn j husit“ Flat. I, s. 346.
4 Kormaks Saga. Hg. von Th. Möbius. Halle 1886, kap. 22, s. 48.
5 Flat. I, s. 255.

her blev bragt, og hvorpå alvene holdt fest, vidner dog meget mer om hungrige „jarðbúar“ enn om luftige alver i skog og eng. Det er derfor meget som taler for at alveofringen i Kormaks saga er en erindring om gravkult og fedreoffer i avbleket skikkelse.[1] Anvendelsen av betegnelsen „alveblot“ i Heimskringla må derfor også kunne tydes i samme mening. Dessverre mangler man vidnesbyrd fra eldre tider om alvedyrkning. Den gull-brakteat som blev funnet på Sørlandet 1879, og som er forsynt med runeinnskrift, kunde synes å inneholde en antydning om alvekult.[2] Sophus Bugge har gitt innskriften følgende tydning: „Den høibaarne Rikithir eier Høvdingesmykket. Uha indgrov, skrev (og) anordnede (Billedet af) Alve-kvinden paa det (d. e. Smykket).“[3] Bugge tilstår imidlertid at tolkningen ikke er sikker. At „elifi“ er en form for alv, er uten tvil, men uttrykket „tiade elifi“ kunde også oversettes „bestemt som gave for Elf“. Det forekommer mig at ut fra skikken å gi den døde eiendom med i graven, og brakteatens plass i graven, er det mere sannsynlig at denne siste tolkning er riktig. Det man kan lese ut av runene i dette tilfelle, skulde da være at alve-navnet allerede var tatt i bruk som personnavn, og tyde på at alvetroen allerede var gammel. Det har i denne forbindelse ingen interesse å følge de norske tradisjoner om alvetro. Andreas Faye så riktig når han sa at alvetradisjonene i Norge var lite fremtredende, og at alven blev forvekslet med underjordiske.[4] Da tør de gamle „alvadanser“ ɔ: ruiner og stenlagte kretser på Jæren og andre steder være et betydelig interessantere utgangspunkt for undersøkelsen av alvetro og alvekult her i landet. Det kunde således synes å være en takknemlig opgave å efterspore alvetroens forbindelse med likbrenningen og de forestillinger som i hin tid har knyttet sig til sjeletro og hinsidighetstro.[5] Det er neppe usannsynlig at både sproget og forestillingene har endret navn og innhold efterat denne skikk blev avlagt og hauglegning igjen blev almindelig. Det er sannsynlig at de døde blev betraktet som luftigere vesener i likbrenningstiden enn i gravlegningsperioden, og dødslandet må ha hatt en tilsvarende karakter som astralrike.

At Sigvat har benyttet den islandske uttrykksmåte, og med alveblot forbundet en avsvekket og uklar forestilling om fedredyrkelse, synes således sikkert. Men helt bortsett fra dette kan vi også ut fra religionshistoriske paralleller postulere at den religiøse handling som gjorde gården tabu, eller blev simulert for å hindre de fremmede adgang, må ha stått i forbindelse

---

[1] En så nøktern mann som Eugen Mogk mener også at alv står i forbindelse med „seelische Geister“ ɔ: de avdødes sjeler. E. Mogk: [Germanische] Mythologie. (I: Paul: Grundriss der germanischen Philologie. 2. Aufl. III. Strassb. 1900, s. 287.)

[2] Nr. 3410 og 4132 i Bergens Museum.

[3] Norges Indskrifter med de ældre Runer. Udg. for det Norske historiske Kildeskrift fond. I, Chra. 1891–93, s. 200.

[4] A. Faye: Norske Folke-Sagn, 2. Oplag, Chra. 1844, s. 46.

[5] Se siste avsnitt, VIII.

med fedrekult. Ingen andre kultformer utføres nemlig i almindelighet i beboelseshuset enn bønnen og ofringen til familiens egne døde. Det synes derfor ikke å være grunn til tvil om at alveblotet på Hov var identisk med fedrekult i en eller annen form. Av spesiell interesse er det ord som blir brukt for å betegne den tilstand som inntrådte på gården med kulthandlingen: „Hionin sogdu at þar var hæilagt.“[1] „Hellig“ oversetter og dekker her helt det melanesiske „tabu“. For en tid var alle daglige sysler og gjengse vaner satt ut av funksjon. Et annet verdimål, et annet syn, blev plutselig innført. Det blev høitid og fredhellig på de ellers profane områder. Man kan tenke sig hvilken revolusjon en slik tilstand plutselig fremkalte i det ordinære og rutinemessige liv på gården. Söderblom sier: „den uppmärksamme religionshistorikern har länge sett, att tabu, sacer, det heliga, är religionens grundbegrepp. Jag har plägat formulera den personliga fromhetens väsen i en sats, som är avsedd, dristigt nog, att äga giltighet genom hela religionshistorien .... Min sats lyder: From är den som håller något för heligt.“[2] Dersom ikke Sigvat og hans følge bare er møtt med et påskudd, men med virkelig tabu mot fremmedes besøk, synes det som om følget er kommet på en tid da det var skikk å holde „helligt“, altså på en av ukens eller årets hellige tider.[3] Det er påvist tidligere at både torsdager og lørdager har vært kultdager. Og i den yngre svenske tradisjon har Hyltén-Cavallius påvist torshelg efter solnedgang som en av de hellige tider for fedrekult. „På dessa heliga qvällar har man derföre trott sig förr få emottaga dödingarne till gäst i husen.“[4] Han nevner også at husene i senere tid blev feiet, lys tendt og mat satt på bordet. Alt måtte være stilt og ingen „kringgjerning“ gjøres.[5] Det er intet nytt eller overraskende i dette at der eksisterte bestemte hellige tider for huskulten, likesålitt som for de former som er behandlet i forrige bind. Men spørsmålet vender tilbake med temaet *sjelefester* og kan derfor foreløbig forbigåes her. Derimot er der et annet og med de hellige tider nært forbundet spørsmål om *de hellige ting* og *hellige steder* i det eldste beboelseshus som nu melder sig til besvarelse. Kulten skaper hurtig uttrykk i „hellige ting“ som skal formidle forbindelsen mellem de dyrkende og dyrkede vesener og være beholdere for den religiøse kraft. Ved kulthandlingen i privathuset kan selvfølgelig ikke det hellige bre sig på bekostning av individenes frihet og velvære. Ikke hele huset, men et bestemt sted, gjerne et hjørne eller en gjenstand, avsettes som hellighetens merke og særlige område. Dette belegges da med visse tabu, men hindrer ikke dagliglivets rutine og individenes frihet.

---

[1] Flat. II, s. 113.

[2] Nathan Söderblom: Den levande guden, 2. uppl., Sth. 1932, s. 35.

[3] Sigvat har reist før jul, da han feiret denne fest i Sverige og var tilbake i Sarpsborg ved kyndelsmesse. Heimskr. Ól. Helg. S. kap. 91.

[4] Gunnar Olof Hyltén-Cavallius: Wärend och Wirdarne. Ett försök i svensk ethnologi. Sth. 1864–68, I, s. 492. Herefter citert som W. W.

[5] Op. cit.

2. Huskult og kultutstyr. Det hellige hjørne.

I de folkegrupper som lengst har bevart fortidens skikk, finner man fremdeles spor av kultsted inne i huset. I Russland hadde man før revolusjonen i de forskjellige provinser et æreshjørne, religionshjørnet eller bedehjørnet (krajnyj ugol, perednyj ugol (Nord.-R.), božnitsa (Stor-R.), svjatoj ugol (Kursk)). Disse steder var overalt ordnet på samme måte med en hylle, eller et lite skap med helgenbilleder, røkelse og bønnebøker. Bordet foran hjørnet blev også på sine steder dekket med spiseredskaper, brød og salt.[1] Denne form, som var anerkjent av den ortodokse geistlighet, må ansees for en fortsettelse av og erindring om førkristelige former. Disse er lette å påvise hos de finsk-ugriske stammer. Karjalainen, som har levert en forpåvise hos de finsk-ugriske stammer. Karjalainen, som har levert en fortjenstfull beskrivelse av deres huskult, beretter at det hellige åndehjørne plaseres i nord — til høire for inngangen — dette skulde da bli nordøst, dersom inngangen er på sydveggen.[2] Her er det en bjelke eller et stillas, hvorpå en kiste eller et annet gjemmested (næverskrukke etc.) med de hellige ting er utstillet f. eks. billeder, kraftgjenstander, deler av familiens måltid osv. Lenger øst, i mere oprindelige former som hos ostjakene, er opstillet et billede i hjørnet og foran dette en beholder til gaver.[3]

I Sydøst-Europa gjenfinnes det hellige hjørne optatt som „Herrgottwinkel".[4] At det „fornemste" hjørne i huset i andre land også daterer sig fra en i sin tid religiøs anvendelse, kan det vel neppe reises tvil om. Skikkens utbredelse garanterer her for tilsvarende dybde og plass også i Europa.[5] I tyske og hollandske dialekter gjenfinner man „hörn" og „hörne" om ting og deres plasering som står i forbindelse med æresplass. I Ditmarschen står et stort skap nær hjørnet, og ved siden av dette er husets æresplass. Skapet er flyttet fra hjørnet, men kalles allikevel „Hörn eller Hörnschap", et tydelig vidnesbyrd om at det engang hørte til i hjørnet.[6] Et annet eksempel kan nevnes fra Friesland, hvor æresplassen ved side av ildstedet kalles „Hörn". Dette bevidner den samme forbindelse mellem æresplass og hjørne. Rhamm slutter herav at ordet „hörn" allerede i urtiden har hatt bestemt forbindelse med æresplassen.[7] Men det må være tillatt å trekke en enda mere omfattende slutning, nemlig at æreshjørnet oprindelig har vært kultsted og derfor er blitt det fornemste sted i huset. Denne kombinasjon av religion og familieliv må ha sin begrunnelse i institusjoner som følger en viss religionstype. Og det blir derfor av viktighet først å

[1] K. Rhamm: Ethnographische Beiträge zur germanisch-slawischen Altertumskunde. I–II: 1. 2/1. Braunschw. 1905–10. II: 2/1, s. 51 ff

[2] Karjalainen kaller den nordre vegg for Rückwand. Se K. F. Karjalainen: Die Religion der Jugra-Völker. II, Porvoo 1922, s. 16 f.

[3] Op. cit. s. 17, 19.

[4] E. Birkeli: Høgsætet. Det gamle ondvege i religionshistorisk belysning. Stvg. 1932, s. 53.

[5] Se Birkeli: Høgsætet, s. 49 ff.

[6] Rhamm: Ethnogr. Beitr. II: 1, s. 83.

[7] Rhamm: Ethnogr. Beitr. II: 1, s. 86.

efterspore denne. Og ifølge analogier fra andre kulturkretser kan det ikke være tvil om at denne familiereligion er identisk med fedrekulten. I Vestafrika og Indonesia gjemmes husfarens kranium i et eget gjemme i husets hjørne. Og andre steder, hvor kraniet begraves, legges det under æressætet som et depositum for slektens samhørighet og til innvielse av huset.[1] På bakgrunn av kultisk handling i selve beboelseshuset og religionsanalogiene både innen den europeiske kulturkrets og i den almene religions utvikling, melder nu det interessante spørsmål sig til besvarelse *om det i det eldste norske beboelseshus har eksistert noe kulthjorne, og om det er mulig å påvise noe spor av huskult i det.* Den første del av spørsmålet gjeldende *kulthjørnet* er behandlet av mig i en utredning om det gamle ondvege's religiøse karakter.[2] Til denne utredning, som blev offentliggjort i 1932, og hvis forskningsresultater ikke har møtt noen motsigelser fra faglærdes side, har jeg intet nytt å føie, men vil legge den til grunn for følgende undersøkelse.[3]

Det er unødvendig å gjøre opmerksom på de store vanskeligheter som møter en spesialundersøkelse av norsk huskult. I Fedrekult I er det gjort forsøk på å rekonstruere i store trekk visse elementer i almindelig norsk fedrekult. Og det fremgikk av selve fenomenologien at hvert trekk var skjult og overgrodd i den lange tid som var gått hen siden religionen var levende i folket, og til den blev endret og omvurdert eller omdiktet efter det store tros- og sedskifte i landet. Det som gjelder den generelle utvikling, vil selvfølgelig også gjelde de spesielle deler. Man må derfor ikke vente for store resultater med hensyn til klarleggelse av den eldre huskult. Materialet er dog ifølge sin egenart lettere å behandle enn det løse tradisjonsstoff, og stuens inventar, samt skikker knyttet til byggemåte og inventar, har et håndgripelig og tilforlatelig element som man savner i de muntlige tradisjoner. Metodisk må undersøkelsen ta utgangspunkt i tilstedeværelsen av husets æresplass i de fleste europeiske lands husskikker, og benytte denne som ledemotiv for videre fremtrengen bakover til den tid da den senere æresplass var husets kultsted — slik som utviklingen i Østeuropa tydeligst antyder. Og spør man efter det norske æres- og husbondssæte, er svaret klart. Få nasjoner har bevart bedre fortidens skikk og bruk i så måte enn den norske. Og like til nutiden har man bevart minne om æresplassen og optatt navnet på det gamle æressæte „høgsætet" i sproget som en symbolsk betegnelse som meget ofte brukes. Går man videre og spør efter høgsætets plasering i huset, deler opfatningene sig. Tross plasering av nutidens høgsæter i hjørnet i norske bondestover, har det på grunnlag av et sted i Fagrskinna kommet inn den opfatning at sætet har stått midt

[1] Se Birkeli: Høgsætet, s. 61, 64 ff.

[2] Op. cit. s. 46.

[3] Recensjoner av dette arbeide finnes i Germanisch-romanische Monatsschrift, Würzb. 1933. Deutsche Literatur-Zeitung, Berl. 1933. Anthropos, Wien 1934. Archiv für Kulturgeschichte, Lpz. 1935. Journal of English and Germanic Philology, Illinois (U. S. A.) 1936. Folkminnen och folktankar, Sth. 1932. Luthersk kirketidende, Oslo 1933.

på langveggen. Keyser rekonstruerte husinventaret slik: „Langs med hver
af Skaalens Sidevægge stod en Bænk, kaldet Langbænk (langbekkr). Den
Langbænk, som stod ved den nordlige Væg, hvor altsaa de Siddende vendte
sig mod Syd eller, efter de Gamles Udtryk, mod Solen, var egentlig bestemt
for Husets Folk og kaldtes den høiere Bænk (œðri bekkr). Midt paa den
var Huusbondens Høisæde (hásæti, öndvegi), foran hvilket de tvende, i
Hedenskabet hellige, Høisædesstolper (öndvegissúlur), vare anbragte. Den
modsvarende Langbænk, paa hvilken ankomne Fremmede almindelig anviistes
Plads, kaldtes den ringere Bænk (úœðri bekkr); midt paa den var der lige-
ledes et Høisæde. En tredie Bænk gik langs med den Gavlvæg, der var
ligeover for Hovedindgangen; denne Bænk kaldtes Tverpallen (þverpallr)
og indtoges oftest af Husets Kvinder.“[1]

Valtýr Guðmundsson gir den samme fremstilling av privatboligen på
Island i sagatiden. Gulvet inndeltes efter stolpene i flere felter. Det midterste
stavgulv kaltes „öndvegi“. Pallene eller benkene ved de indre stolperekker
kaltes den ene „hit œðra öndvegi“, den første hedersplass, den annen „hit
úœðra öndvegi“, den næstførste hedersplass. De indre stolper synes alltid
å ha vært søiler (súlur), og har gått helt op til taket på hver side eller
foran hvert av de to høisæter til sidene.[2]

Senere forfattere som Dietrichson, Feilberg, Nicolaysen avviker heller
ikke fra de nevnte forfatteres opstilling, som derved er blitt godtatt også
i utlandet som den autoriserte.

Jeg ønsker ikke å gjenta min påvisning av feilene i denne gjengse
opfatning. Det er foreløbig nok å påpeke at det har funnet en forveksling
sted mellem ǫndvegi og hásæti, som hver for sig representerer en egen
ideologi. Hásæti var et ophøiet høvdingsæte som blev plasert midt i hallen
og først og fremst fungerte som rangsæte, mens ondvege var et kombinert
religiøst-sosialt sæte. Ondvegets idé er mere knyttet til *stedet* enn til sætet
og har aldri vært flyttet. Men da det mistet sin religiøse betydning, overtok
det navnet og gavnet av rangsæte og fikk navn efter dette. Hj. Falk har
i Reallexicon der germanischen Altertumskunde sub verbo „Hochsitz“ gitt
en prinsipielt riktig forklaring på hásæti og ǫndvegi. Det første var en
ophøiet benk i fyrstelige og kongelige haller med plass til tre personer, det
siste kunde ikke savnes i noen bondestue og tjenestgjorde som husbondens
æressæte. En slående illustrasjon på forskjellen har man i Njåls saga i
fortellingen om Flose hos Hildegunn på Ossabø.[3]

Hásætet har sikkerlig sine røtter i det gamle ondvege, men er en ny
og emansipert form av dette, avpasset for en høiere kultur og en mer
utviklet samfundsorganisasjon. Det er unyttig å trekke inn diskusjonen om
hásætets detaljer og mulige flytninger i denne forbindelse — det er mere

[1] R. Keyser: Nordmændenes private Liv i Oldtiden. (= Efterladte Skrifter 2:2. Chra. 1867.) S. 42 f.

[2] Valtýr Guðmundsson: Privatboligen paa Island i Sagatiden. Kbh. 1889, s. 184 f.

[3] Se Birkeli: Høgsætet, s. 16.

et kultur- og kunsthistorisk emne enn et religions-historisk spørsmål. Anderledes derimot med ondveget. Dets plass, bruk og ideologi må søkes klarlagt for om mulig å avgi sitt bidrag til vidnesbyrd om det ennu eldre skikt som har skapt ondveget. Ved undersøkelse av det gamle ondvege frembyr N. Nicolaysens metode sig som den beste, nemlig ut fra de eldste kjente norske husformer og den eldste husinnredning å trekke slutninger tilbake til den forhistoriske tid. Valtýr Guðmundsson forkastet som bekjent denne metode med den begrunnelse at en lang ukjent periode i utviklingen gjorde denne fremgangsmåte usikker. Han holdt sig derfor utelukkende til de litterære kilder.[1] Det av Guðmundsson fryktede tomme rum har ved Nicolaysens og ennu mere ved Eilert Sundts epokegjørende undersøkelse av det norske hus, vist sig ikke å være så langt eller goldt som tenkt.[2]

Til å begynne med kom Eilert Sundt i fullstendig villrede og i tvil om det i virkeligheten eksisterte noen norm i den tilsynelatende kaotiske forvirring i norsk gårdsbygg. Han blev imidlertid gledelig overrasket ved å gjenfinne grunnformen for det norske hus i samtidens røykstova og arestova. Det ene rum tjenestgjorde som kjøkken, soverum, arbeidsrum og dagligstue. Her fødtes barna til verden, her døde de gamle. Mange bønder fødtes og døde således i samme rum. Der feiret de også sitt bryllup og store festdager. I høgsætet satt bonden ved måltidene og ved alle høitidelige anledninger. Inventaret var enkelt og oversiktlig: framskap, høgsæte, et roskap over dette siste eller en enkel hylle, en fast veggbenk, langbordet og benk foran dette ut mot gulvet (forsæte), seng ved den indre tverrvegg, benk ved ildstedet. Ved denne opdagelse nærmet man sig med engang den enkle skåle og dens inventar. Og at man virkelig står foran en gammel type for husinnredningen, har alle senere undersøkelser bekreftet. Over hele Norge, Sverige og Island har ifølge de opbevarte litterære meddelelser ondveget, enten det var plasert som sæte der eller ei, vært henlagt til et hjørne. Og dette hjørne var fortrinsvis det til høire for inngangsdøren. Dersom de eldste hus var orientert vest—øst, skulde ondveget følge det nordøstre hjørne, og dette synes virkelig å være tilfelle ifølge høgsætets plass i nutiden.[3] Det samme har også vært tilfelle i sagatiden i Norge og på Island. De beviser man har herfor, knytter sig til tilfeldige meddelelser om plaseringene ved fester eller historiske begivenheter. Og de bestemmende ord er adjektivene „innar“ og „útar“, eller „yztr“ og „þar til“, „efra“ og „neðra“.

De hittil kjente og undersøkte steder hvor plaseringen omtales, er Brandkrossa þáttr, Víga-Glúms saga kap. 6, Eyrbyggja saga kap. 13, Njálssaga kap. 11, Hávarðar saga Ísfirðings kap. 13, Flateyjarbók I, s. 457, Flat. II, s. 333, 452, Egils saga kap. VIII, XLIV, LXXI, Ljósvetningasaga kap. 21, Sturlunga saga (Vigfússons utg.) I, s. 16, 43, II, s. 157. De fleste av disse steder vil bli gjennemgått i det følgende, og plaseringene forsøkt rekonstruert. Men til

[1] Historisk Tidsskrift R. III. B. 1, s. 447 og Guðmundsson: Privatboligen paa Island, s. 6.

[2] Eilert Sundt: Om Bygnings-Skikken paa Landet i Norge. Chra. 1862.

[3] Birkeli: Høgsætet, s. 20 f., 29.

innledning bør det merkes at sætene på begge sider av langveggen hadde forskjellig rang. Den ene i flukt med ondveget kaltes „œðri bekkr“ og blev ansett for høiere i rang enn den på den annen side, som kaltes „óœðri bekkr“. Den første fulgte husets langvegg mot nord, og den som satt på denne side, „vissi mote solo“, vendte mot solen.[1]

Denne bestemmelse gir det nordøstre hjørne som ondvegets og æressætets plass — helt inne ved den østre veggen. Denne orientasjon har muligens ikke vært gjennemført overalt, men at selve typen har vært almindelig, kan påvises av det faktum at den har holdt sig i husskikkene like til våre dager. (Se ovenfor Eilert Sundts hustyper og husinventar.) Plassene innerst i huset har vært de mest ansette, og de som ikke fikk plass i selve æressætet, blev hedret ved å plaseres vis à vis dette eller „innar“.[2] Antagelig skriver denne skikk med å plasere to høgsæter i samme rum sig fra en bestemt etikette, som man kan følge i litterære beskrivelser. Etiketten i stove og hall synes å ha vært meget streng. I flere tilfelle ber gjesten om å få anvist plass. Således heter det om den ellers keitete Glum at han ba om å få anvist plass. (Glúmr bað hann vísa sér til sætis.) Da det er av stor viktighet for bevisførelsen å fastslå æressætets og ondvegets plass i skålen og stuen, vil jeg i det følgende gjennemgå et tilstrekkelig antall litterære steder hvor dette punkt blir belyst. I det følgende har sagnartede beretninger like stor verdi som nøkterne sagaskildringer, da det her dreier sig om kulturhistoriske oplysninger hentet ut fra folkelivet som gjenspeiling av fortellernes miljø.

1. Plasering av 3 personer i ondveget. Trøndelag.

I Brandkrossa þáttr blir to kvinner plasert i ondveget innenfor (innar frá) husbonden, konen nærmest, og datteren ved siden av henne. Gjestene Grim og Torstein satt nest husbonden. På den annen benk satt det menn.

2. Familien i æressætet og gjestene plasert vis à vis. Trøndelag.

Flat. II, s. 333. Ifølge denne beretning satt husbonden selv i høgsætet med sønnen ved siden (til venstre). Gjestene blev plasert rett overfor med kongen ytterst (yzstr) og Finn og Tormod innenfor (ved hans venstre hånd).

---

[1] Fagrskinna. Nóregs konunga tal. Udg. ved Finnur Jónsson. Kbh. 1902–03, kap. 69. Guðmundsson: Privatboligen, s. 196.

[2] I Ragnar Lodbroks saga (kap. 20) forekommer en fortelling om et kongelig erfi med plasering av to fornemme forsinkede gjester som illustrerer forskjellen på „innar“ og „útar“. Den første gikk foran kongesønnen som satt i hásæti, og spør hvor han kan sette sig. Han blev vist til sæte på œðri bekkr (útar). Den annen kom litt efter og blev vist til sæte på samme benk, men innar. Fem mann måtte vike plass for disse to. Den første var misfornøiet over den sist ankomnes plasering og gav i et vers sitt mishag til kjenne ved å fremheve sine egne bedrifter. Den annen svarte med å fremheve sine. Og fikk nytt svar fra den annen. Det endte med at han som var plasert innar, som erkjennelse opmuntret sin konkurrent til å sitte mer „innar“.

3. Plasering i høvdinghallen hos Eindride: Ulv, kongens sendemann, ved hans høire side i æressætet. Trøndelag.

Den trønderske stormann på Olav Tryggvasons tid plaserte den hedrede gjest ved sin høire side i ondveget, mens følget fikk plass på samme benk ved husbondens venstre side. På den annen benk i hallen har hans egne husfolk og familie sittet. Men da det gjaldt om å plasere 12 mann nedenfor sig, er det klart at Eindride også har hatt sitt æressæte øverst på benken.

4. Æressætet innerst i hallen. Voss.

Ifølge fortellingen i Víga-Glúms saga kap. 6 går berserken utfordrende langs begge benkerader, og denne i detalj beskrevne gang gir samtidig et pålitelig billede av plaseringen. Han begynte med den mann som satt ytterst (enn yzta mann) på den fornemste benk, og fortsatte til han kom til husbonden i ondveget (þar til at hann kom fyrir öndvegit). Dette var terminus på denne side, og beretningen bruker uttrykket „snýr á brott þaðan ok ferr útar“. Nederst på denne annen benk sitter den unge islending, som vanvyrdes av sine stolte slektninger, og som optrer så meningsløst at selve berserken spør ham hvorfor han ligger på benken istedenfor å sitte. Da han hevder sig som hallens modigste og sterkeste mann, blir han ført til æresplassen hos husbonden.

5. Husbonden og 2 gjester i ondveget på Helgafell, Island.

Eyrbyggja s. kap. 13. Man finner i denne beretning temmelig stor likhet med Ulvs plasering hos stormannen Eindride i Trøndelag. Det er imidlertid den forskjell, at husbonden Børk setter stedsønnen Snorre innerst og Eyjolv og hans 12 menn ved sin venstre side på den fornemste benk. Anledningen til den nøiaktige plasering er Gisle Surssons bane og husmoderen Tordis's forsøk på å drepe Eyjolv. Fjorten mann på én benk gir en ganske anselig størrelse på det islandske dagligrum, og man må gå ut fra at også den annen benk var besatt av personer som hørte gården til.

6. Husbonden med kone, svigerfar i ondvegi. (Island.)

Njála kap. 11 (Island). Bonden Torvald på Meðalfellsströnd (Midtfjellstrand) kan antagelig betraktes som en jevn representant for islandsk middelstand. Han hadde Hallgerd, sin kone, ved sin side (høire), og innenfor henne igjen Tjostolv, hennes svigerfar. Denne plasering tyder på at den innerste del av œðri bekkr, med plass for tre personer, på denne tid var kalt ǫndvegi og var æresplassen i huset. I øvrig er dette sted av mindre interesse, fordi det ikke nevnes noe om de øvrige plasser i skålen. Men av de allerede behandlede eksempler synes det å fremgå at husbondens nærmeste familie satt sammen med ham i husbondssætet, og det *innenfor*, ikke utenfor til venstre.

7. Æressæte midt overfor husbonden (Island).

Hávarðar saga Ísfirðings kap. 13. Foruten husfolket er det Hávard og syv andre gjester som plaseres. Hávard blir ikke plasert på den fornemste benk nær ondveget, men rett imot dette (Steinþórr bað Hávarð at ganga til bekkjar ok sitja gegnt sér). Dette gjør han da, og på den måte han plaseres, kan man igjen slutte sig til æressætets plass og husbondens sted. Hávard setter sin slektning Hallgrim innenfor sig til venstre, og innenfor ham igjen sitter Tor og Odd, Torbrands sønner. Det sies uttrykkelig „innar frá sér". Men „útar frá sér", altså til høire (forutsatt at han satt på den søndre vegg og så mot nord, som var almindelig efter æressætets plasering i nordøst) og mot utgangen, plaserer han Torve og Eyjolv Valbrands sønner og så Torhall og videre nedover gårdsfolk. Efter dette satt Steintor selv på fjerde plass fra den innerste vegg. Til høire for ham må familiemedlemmene ha sittet slik som skikk har vært, og til venstre utover mot inngangen har sannsynligvis også familien og gårdens folk sittet.

Det som er det bemerkelsesverdige ved plaseringen her på Øre, er således skikken med å plasere hædersgjester rett mot, ikke ved siden av husbonden. Æressætet for husbonden er dessuten rykket lenger ut fra hjørnet enn almindelig.

8. Plasering hos jarlen på Orknøy og hos Eindride i Trøndelag.

Flat. II, s. 452. Man skulde tro at de større høvdinger overalt hadde innført „hásæti" plasert midt i hallen, men dette synes ikke å ha vært tilfelle ved den anledning som berettes i Flateyboken om Pål jarls bordetikette. Han lot Svein Åsleivsson sitte nærmest „innar frá" og „útar frá" Svein Brjostreip, Sveins slektning Jon o. s. v. — hvilket også tyder på hjørneplasering. Det er lite sannsynlig at det ikke skulde sittet flere „innar frá" dersom jarlen selv hadde sittet midt i hallen.

Til utfylling av ovenstående kan dessuten tilføies en del eksempler fra Egils saga, hvor plasering ofte er nevnt i forbindelse med dramatiske begivenheter.

I sig selv er disse beretninger ikke så klare som de foregående, men i forbindelse med disse faller det lys både over dem og over hine.

a) K. VIII, kongshallen og skaldenes plasering: Det sies intet om hvor kongssætet var, men kun at skaldene Audun illskælda, Torbjørn hornklove, Olve nuva og Bård var plasert i „annat aunduegi" rett overfor kongen. Det sies imidlertid uttrykkelig at Audun satt *innerst* fordi han var eldst, og de andre ut fra ham i rekkefølge. Det vil gi en helt misvisende mening å tenke sig at adjektivet „innerst" vilde bli brukt om et sæte som stod midt i hallen. Det sannsynligste er derfor at æressætene har vært anordnet i denne kongehall som i de store høvdinghus, hvis type vi har eksempler på i det foregående.

b) K. LXXI, Egils plasering hos årmannen: Denne satte Egil i „aunduegi á enn æðra beck ok þar forunautar hans *vtar frá*". Her er hjørneplaseringen helt innlysende.

c) K. XLIV, Olves plasering i kongshallen: Kongen tok vel imot Olve „ok bað hann sitja gagnuert sér í aunduegi, ok þar forunautar hans *vtar frá*". Egil satt nærmest Olve (altså ved hans høire hånd).

Det siste eksempel viser en helt parallell plasering med b), og kaster derved lys også over a), idet fortellerens billede av rummet ganske tydelig karakteriseres ved den innerste og ytterste del.

Med det materiale som foreligger fra den eldre tid, kan vi altså fastslå at skålen på Island, stova i Norge, hadde en spesiell æresplass som var plasert i det ene hjørne og kaltes ǫndvegi. Hermed får den nyere tids stue-interiør sanksjon som fortsettelse av sagatidens tradisjoner og begge epokers felles norm for æressætets plasering, og viser hen til forhistoriske institusjoner. Eilert Sundt forundret sig over at lovmessigheten flere steder var brutt, og istedenfor å få høgsætet til høire for inngangsdøren fant han det på venstre side. Hele denne vanskelighet opløser sig igjen i en lovmessig harmoni, dersom man går ut fra at det fornemste hjørne også var orientert i en spesiell himmelretning, nemlig nordøst. Om dette faste punkt vil da husets beliggenhet ellers svinge eftersom terreng og belysning tilsa det. Men en slik orientasjon må igjen ha hatt religiøs begrunnelse og ha vært aktuell i eldre tid. Tilsynelatende har orientasjonen sittet lenger igjen i Norge enn i Sverige. Mens det er forbausende ensartethet i Norge med å plasere høgsætet i den nordre del av stuen, synes det i Sverige å varieres i alle retninger.[1] Men selv om hjørneplassen for ondveget og dets yngre arvtager „høgsætet" kan fastslåes, er det fremdeles en uhyre avstand mellem dette *familiesæte* og et hypotetisk *kultsted* (hellig hjørne). Er det overhode mulig å etablere noen forbindelse mellem de to? Eksisterer det beviser for at et virkelig „religiosum" har vært knyttet til ondveget, og at det er dette som delvis er blitt overdratt til det senere og yngre høgsæte?

På disse spørsmål kan det heldigvis svares ja. Skikkene omkring hjørneplassen hvor æressætet hørte til både i den eldste enrummede og i de yngre bondestover, viser hen på en utpreget religiøs tradisjon. Det følgende materiale er tidligere samlet og publisert i „Høgsætet", men på grunn av den betydning det knytter sig til det for nærværende undersøkelse, gjentar jeg det her med små tilføielser.

3. „Ondveget"s sosiale og religiøse karakter.

A. Som husbondssæte.

Ondveget har en så variert og omfattende anvendelse at det er vanskelig å finne uttrykk for de forskjellige hovedmotiver. Men en av de sikreste og mest iøinefallende egenskaper ved det var husbondens uavkortede enerett

[1] Tobias Norlind: Svenska allmogens lif. Sth. 1912, s. 184.

til det. Det kunde ikke tenkes at han skulde vike det for andre og søke sig et lavere sæte. En slik tanke virker i sig selv rent absurd. Fra Sverige har man følgende beretning om høgsætets anseelse som husbondssæte: Johan Andersson korporal hadde satt sig i høgsætet hos bonden Hans Johansson, Skålby. Denne stakk korporalen ihjel med en kniv for hans frekkhet og blev dømt til døden for drap (1640). Det blev søkt om benådning på grunnlag av høgsætets og gårdens verdighet, men det vites ikke om denne blev meddelt på dette grunnlag.[1] Både av hird-etiketten i det kjente sted i Fagrskinna og av de mange bemerkninger i sagaene fremgår det at familien som oftest hadde plass til høire for husbonden, og at de mest hedrede gjester undertiden fikk denne familiens, husfruens eller sønnens, plass. I almindelighet blev de hedrede gjester benket nærmest til venstre. Ondveget var således husbondens legitime sæte, og det merke kunde alle ha som kom inn i huset, at familiesjefen satt på den ham bestemte plass. Fortellingen i Víga-Glúms saga tør i så måte være illustrerende nok: „Þat mark hafði hann til hans (å kjenne bestefaren på) at hann sá mann mikinn ok veglegan í öndvegi i skautfaldi blám.“[2]

Denne side ved det er i det hele så innlysende at man ikke behøver å hefte sig lenge ved den.

B. Som æressæte.

Forestillingen om ondvege-sætets ophøiede ære og verdighet gir sig også et udmerket klart uttrykk i beretningen fra Voss i Víga-Glúms saga.[3] Da Eyjolv var plasert i ondveget som Reidars venn og gjest, men antagelig ikke særlig elegant antrukket efter vossingenes smak, sa broderen Ivar, da han fikk se Eyjolv sitte i stuens æressæte: „Eigi er sjá þó sæmilegr í öndveginu tötrabassinn.“ („Aldri skulde du ha sett en mer ekte fant i ondveget.“) Husbonden kunde dog plasere andre personer i ondveget som en spesiell utmerkelse. Således blir den gamle Njål båret inn i Åsgrims hus og satt i æressætet,[4] mens Åsgrim selv satte sig på en stol (Njála k. 118). Torfinns husfrue satte Grette den sterke i ondveget efterat han hadde drept de 12 berserkene på Møre, men husbonden selv var riktignok ikke hjemme.[5]

C. Som fredhellig sted.

Det hender flere ganger at husbonden søker hen til sitt ondvege for å dø der. Grunnen hertil er ikke så lett å efterspore. Dog hjelper kong Sverres eksempel til å kaste lys over de tilfelle som sagaene forteller om.

---

1 Sigurd Erixon: Bonden i högsäte. (I: Svenska kulturbilder, Del VI. Sth. 1930, s. 179.)
2 Víga-Glúms saga. Utg. Benedikt Sveinson. Reyk. 1924, kap. 6. (=Ísl. sögur 19.)
3 Víga-Glúms saga, kap. 3.
4 Ǫndvegi og hásæti brukes her om hverandre. Teksten har her følgende ordlyd: „ok setti hann i hásæti.“
5 Grettis saga Ásmundarsonar, kap. 19. (=Altn. Sagabibliothek VIII, Halle 1900.)

Ifølge de ord som er lagt Sverre i munnen da han efter sitt ønske var blitt plasert i hásæti, skulde det at han døde i sitt eget kongssæte, særlig gjøre biskop Nikolas' spådom om at han skulde hugges ned som busmale og fortæres av hund og ravn, til skamme: „. . . laata hefia mik vpp i haasætid ok vil ek þar bida annathuort bot edr bana. ok mun þetta aa annan veg fara edr til spyriaz enn Nichulaas byskup Aarnasun mun vænta ef ek deyr her i haasætinu.“[1] Tvert imot døde han i hásætet, omgitt av sine venner, i fred og ro. Man får uvilkårlig det inntrykk at døden i hásæti, i ennu høiere grad enn døden i sengen, var et uttrykk for personlig „heill“, hans liv, legeme og ære blev ennu mindre tilgjengelig for fiendtlig verdiforringelse.

Ingemund i Vatnsdal var blitt såret av Rolleiv og reiser hjem med hjelp av en tjener og setter sig i ondveget, hvor sønnene finner ham død.[2] Hevntanken tar Ingemund avstand fra idet han selv sier: „Ikke blir jeg mere hevnet om han dør.“ Men derimot synes det som om det er en opreisning for ham å dø i sitt eget husbondssæte efter et så skjendig overfall. Det lå en beskyttelse i det for hans navn og eftermæle. Hvorvidt han har fryktet for Rolleiv og hans mors trollkyndighet, kan bare bli en gisning. Utelukket er det dog ikke at ondveget tenkes som en virkelig beskyttelse også mot trolldom. Det kan også ligge noe av denne tanke i kong Sverres handling.

Det tredje eksempel er Torolv bægefot, den sagnomspunne, fryktede gjenganger fra Kvam.[3] For hans vedkommende gjaldt det mere å bekrefte sin eiendomsrett til den gård og grunn som han var kommet i disput med andre om ved sin egen dumme fremgangsmåte. Kanskje det også var noe lignende som drev Glum til å tjelde stuen og sette sig i ondveget da han skulde forlate Þverá, som var blitt ham fradømt i en prosess. Hans begrunnelse er denne at han ikke vilde skilles fra stedet som en „kotkarl“. Det er ellers vanskelig å opfatte beveggrunnen i denne handling, all den stund han jo var nødt til å vike plassen, og endog måtte lide den tort at hans motstanders mor, Hallbera, varskuet ham om å dra bort.[4]

Skulde det være tanken om fredhellighet som var den fremherskende i disse eksempler, vilde det stå i harmoni med tradisjonen fra Valdres, hvor høgsætet efter anvisning av jolesveinene blev benyttet som fristed for angrep av „underjordiske“.[5]

I annen rekke kunde den svenske fredhellighet nevnes. „Högsätet var framför alla andra ställen i huset heligt och fridlyst, samt erbjöd derjemte genom sin anordning en god försvarspunkt.“ Ved slagsmål var det derfor

---

1 Flat. II, s. 700.
2 Vatnsdœla saga, kap. 22. (=Altn. Sagabibliothek XVI, Halle 1921.)
3 Eyrbyggja saga, kap. 33. (=Altn. Sagabibliothek VI, Halle 1897.)
4 Glúma, kap. 26, s. 79.
5 A. E. Vang: Gamla Segner fraa Valdres. Utg. av J. E. Nielsen. Chra. 1871, s. 4.

anledning til å trekke sig tilbake til dette sted. Hyltén-Cavallius forteller således om bøndene Bjørn og Bruse. Den første trakk sig tilbake fra akeren til gården stadig forfulgt og til slutt inn i stuen med siste tilflukt i høgsætet.[1]

D. Som legitimasjon for arverett og rettshandlinger.

Denne rent juridiske og rettslige side ved ondveget har i England fått en så enerådende plass at man er gått over til å kalle sætet for „yrfestôl".[2] „Die Angelsachsen sodann kennen einen Sitz unter den Bezeichnungen yrfestôl, eðelstôl, (fæder eðelstôl), frumstôl, mit der Bedeutung nicht nur des Hauptsitzes, des obersten, vornehmsten Platzes im Gebiete, sondern auch der Herrschaft und wiederum sowohl der Herrschergewalt, als auch des beherrschten Gegenstandes, sei es eines Reiches, eines Landes, eines Privatgutes."

Denne egenskap ved ondveget er også klart uttrykt i de gamle norske lover: „Nu er maðr dauðr. arve scal i ondvege setiazt.[3] Siálfr scal hverr ráða fé síno meðan hann má sitia í öndvegi síno. svá cona sem carlmaðr."[4]

I Frostatingsloven VIII, 17 brukes som teknisk uttrykk for å overta arven „setsc í arf" synonymt med „setiazt i ondvege" (Gulat. 115). For høiere standspersoner betød sætet selve verdigheten til en offentlig stilling, og man arvet selve sætet, „en sa er gera lete ærfit skylldi ægi fyrr sætiaz i þess manz sæte er hann ærfði, en menn drykki ærfit".[5] „Þa mætti hann ganga til ok krefia (þa) arfs ok or haasæti enn setiaz sialfr i stadinn."[6] A. Taranger karakteriserer denne ondvegets betydning på følgende måte:[7] "Thus the ondvegi may be named the 'throne' in the óðalhouseholder's realm." At den autoritet som innehaveren av ondvege-plassen således hadde, betød ganske meget, og at den har vært innarbeidet i samfundets rettsinstitusjoner fra urolds tider, viser også andre lovbestemmelser i de eldste norske lover.

Mannen med budstikken skulde gå op i husbondssætet og sette budstikken i ondveget, dersom ingen var hjemme.[8] „En ef hiun eru oll gengin or bœ, þa skal ganga i setu huss bonda ef opit er oc seti (boð) niðr i anduegi oc styði sua at eigi falle." Dersom en mann skulde være lovlig og riktig stevnet til offentlig rett, måtte han påtreffes i sitt ondvege:[9] „Þá

1 W. W. II, s. 183.

2 G. Homeyer: Der Dreißigste. (I: Abh. d. k. Akad. d. Wiss. zu Berl. 1864), S. 242.

3 Gulat. 115 (I: Norges gamle Love I, s. 51).

4 Frostat. IX, 20 (NgL I, s. 213). Eidsivat. 38 (NgL I, s. 404). Landsl. V, 12 (NgL II, s. 86).

5 Fagrsk. kap. 18, s. 84.

6 Flat. III, s. 12. (Eyvind om Håkon Håkonsson.)

7 A. Taranger: The Meaning of the Words Óðal and Skeyting in the Old Laws of Norway. (I: Essays in Legal History. Ed. by P. Vinogradoff. Lond. 1913.) S. 162.

8 Landsloven VII, 54 (NgL II, s. 139).

9 Eldre Frostatingslov X, 2 (NgL I, s. 217). Jfr. Gulatingsloven 35 og 266 (NgL I, s. 21 og 86).

stemni hann honum inn til andvegis med kvöðu váttum sínum. Nú ero þeir réttir til at bera bæði heimstemnu vitni oc kvöðu vitni." Disse lovbestemmelser og den høie forestilling om ondveget peker tilbake på en tid som ligger uendelig langt foran de nasjonale lovers tilblivelse, til en gammel familieinstitusjon av overordentlig høi elde. *Fra familien blev opfatningen av ondveget som husets helligdom overdratt stammen, og fra stammen førtes den videre til de felles sammenslutninger i tingkrets og nasjon, som gav den en fiksert og lovhjemlet form.*

I denne familierett må der ha vært innbefattet en rekke bestemmelser som vi aldri kan lære å kjenne, fordi de er gjemt og glemt med den gamle tid. Enkelte glimt gis der dog, og flere kunde trekkes frem jo mere institusjonene legges klart i dagen. Av Ingemundssønnenes fremgangsmåte viser det sig at ondveget også stod for det uplettede slektsminne, hvori var innbefattet blodhevn. Ved farens drap fant følgende overlegning sted.

Torstein sa til sine brødre: „Det tykkes mig rådelig at vi ikke setter oss i vår fars sæte hverken hjemme eller ved gilder, sålenge han ikke er hevnet." (Vatnsdœla s., kap. 23.) Ingemundssønnene holdt sig stille hele vinteren og satt på den ringere benk (sátu á óœðra bekk, ibid., kap. 24). Men efterat faren var hevnet, sier Torstein igjen: „Nu gir jeg det råd at vi setter oss i vår fars ondvege." Og det gjorde de (ibid., kap. 27).

Det vilde øiensynlig opfattes som en helligbrøde å benytte ondveget før slektskravet om hevn var utført. Enten slektens medlemmer er blandt de levende eller døde, danner de tilsammen en enhet. Og i dette samkvem mellem de levende og de døde spiller ondveget en formidlingsrolle. Vi kommer her inn på den religiøse side, den mest interessante og betydningsfulle ved dette merkelige husinventar i det primitive Norge. Men her på det kritiske punkt hvor enhver liten meddelelse vilde være gull verd, svikter de gamle skriftlige kilder totalt. Dette er vel også årsaken til at så fundamentale stykker i folkets religion som disse vi her behandler, hittil har vært upåaktet. Men det som sagaene ikke har funnet det verd eller tjenlig å meddele, formodentlig fordi alle visste det, og fordi det ennu hørte med til almindelig praksis, det har folketradisjonen bevart i små fragmenter. Det er særlig i forbindelse med de gamle religiøse festligheter at disse fragmenter finnes, og de kaster lys over ondvegesætets eldste og kanskje oprindeligste karakter.

E. Religiøse skikker forbundet med høgsætet.

a. Som familiealter julaften.

Det er her nok å henvise til fortellingen fra Valdres om den gamle skikk som bestod i at familien knelte ned ved høgsætet og bad sitt Fadervår.

„En gammel Skik syntes jeg godt om, nemlig at man om Julaften, idet Familien gik til Bords, knælede ned for Høisædet og i al Stilhed i sit Hjerte bad Herrens Bøn, som et Minde om de fattige Hyrders Nedknælen

for Barnet Jesum hin Julenat. Dette brugte mine Forældre og jeg selv indtil for omtrent 16 Aar siden. Da traf det sig, at en halv fjantet Lægdedreng var hos os om Juleaften, og da vi som sædvanligt, idet vi gik til Bords — jeg foran — knælede ned, saa blev han staaende bag os og begyndte at le saa forfærdelig, at han stod tvekroget og uvilkaarlig drog sig tilbage og slap sig ned paa sin vanlige Plads, Stabben, og sagde endnu leende: Sligt har jeg da aldrig seet, hvor jeg har været — jeg har dog været saa mange Steder!"[1] Siden blev skikken avlagt.

Beviset for høgsætets forbindelse med julen og julehelligheten har man i det faktum at samme familie også innviet ølet ved å sette en kanne i høgsætet julenatten. Av andre skikker kan nevnes dekorasjonen av stedet til julen. Bevidnelse herfor har flere eldre forfattere gitt.[2] „Foran Høisædesvinduet hængtes et Tæppe, udenpaa dette fæstedes to lange hvide Haandklæder, som langs den nederste Rand var forsynede med brede, hjemmegjorte Kniplinger. . . . Paa de Gaarde, hvor alt skulde være lidt fremifra, klædtes ogsaa hele Hængehylden." Eilert Sundt har merket sig den samme skikk fra Valdres. Det blev ophengt tepper bak høgsætet og dessuten lerretslaken med frynser.[3] Wilse beretter fra Eidsberg i Smålenene 1762 at under et julebesøk på en gård var høgsætet belagt med hynder, og på veggene hadde man ophengt hvite linnetklæder med frynser.[4] Samme skikk er også bekreftet av Wilse fra Spydeberg.[5]

Ophengningen av det svenske jullaken i høgsætekroken og dekorasjon av veggene til jul er helt identisk med den norske skikk.[6] En sådan pyntning av stuens æressæte til høitiden kunde synes helt naturlig uten noen som helst forbindelse med kultiske formål; men samtidig har man skikker som utvilsomt viser i denne retning.

b. Det sted hvor man tømmer tomtebondens skål.

Gabriel Nikander beretter i artikkelen „Jul ock nyår på Åland" i Festskrift til Feilberg at bøndene pleiet å samle sig ved bordenden for å drikke „tomten"s skål. Denne skål var en innvielse av julen, og først når den var servert, kunde festlighetene begynne. I Nikanders beretning er ikke høgsætet nevnt, men plassen er allikevel ved bordenden, og hjørnet er prydet og merket ut for hele det øvrige rum.[7]

1 Eilert Sundt: Om Overtro. (I: Folkevennen 1859.) S. 385.
2 Hallv. A. Bergh: Nye Folke-Eventyr og Sagn fra Valdres. Chra. 1879, s. 60.
3 Folkevennen 1859, s. 384.
4 J. N. Wilse: Reise-Iagttagelser i nogle af de nordiske Lande. Første Deel. Kbh. 1790, s. 291.
5 J. N. Wilse: Physisk, oeconomisk og statistisk Beskrivelse over Spydeberg Præstegield. Chra. 1779, s. 39—91.
6 H. F. Feilberg: Jul. Allesjælestiden, hedensk, kristen Julefest. I—II. Kbh. 1904, I, s. 176.
7 Festskrift til Feilberg (Maal og Minne 1911), s. 395.

c. Som særlig kraftsted.

Både i Valdres, Telemark og Setesdal har det vært skikk å sette ølkannen i høgsætet for å innvie og styrke ølet.[1]

Et særdeles slående eksempel på bruken av høgsætet som kraftsted og indicium på en utstrakt anvendelse i gammel tid har man i „100 Gamle Bunderegler" nr. 60, s. 24.[2] Det gjelder en ekstra signing til barnet som har vært til dåpen: „Naar qvinden fra Christendommen med barnet hiemkommer, skall hun med det settes udi høysædet for bordenden og bryde noget brød sønder over barnets hovet, det giver samme barn udi sin fremvext og lifs tid god lyche til mad, saavelsom sind og moed til at stræbe efter høye ting og bestillinger." Brødet kjenner vi igjen som katartisk middel mot det „farlige" fra den usynlige verden. Her brytes det riktignok, mens det i verste fall skal brennes eller brukes til å røike barnet. Men de goder barnet skal få, kan lett sammenfattes under det gamle fellesbegrep „heill", og det er karakteristisk at det var efter dåpen man skulde skaffe det denne heill. I Setesdal blev „visstreet", terskestokken, lagt i høgsætet (Skar: Gamalt or Sætesdal III, s. 130 f.), og i Sparbu la man „snørsula" ɔ: fiskevinslet, i høgsætet (Karl Braset: Øventyr, sagn, s. 222). Meningen synes å være at man derved sikret sig både kornlykke og fiskelykke. En annen skikk i forbindelse med kraft-tro er iakttatt i Solør. Juledag gav man hestene „søllvatn". Dette fikk sitt navn og gavn derav at man la sølv i bunnen av vannbøtten før man gav hestene vann. Den siste rest av vannet, efterat hestene hadde drukket, blev blandt annet brukt til å sprinkle høgsætet med.[3]

Den som vilde utforske sin fremtid eller sin vordende make, måtte forsyne sig med et glass brennevin, en skål øl, en kopp melk og en skål vann og sette på bordenden ved høgsætet. Den eller de som skulde „frette", måtte sitte i høgsætet eller ved siden av det.[4]

d. Det sted hvor spesielle figurer og kultgjenstander blev plasert.

„Julsvenn" i Selbu var en halmfigur som blev smuglet inn enten under bordet eller stillet i høgsætet for å bringe lykke. Med hensyn til identifikasjonen av disse figurer spiller det her ingen rolle for bevisførelsen av høgsætets religiøse bruk enten de symboliserer fedresjelene eller fruktbarhetsvetter, skjønt forbindelsen med høgsætet unektelig trekker i retning av fedrekult.

Nils Lid (Joleband, s. 156) anfører „julsvenn" i Selbu som nærmeste parallell til de finske julbisser. Om disse sier Nikander at de blev stillet

1 Eilert Sundt: Om Overtro. (I: Folkevennen 1859, s. 385 ff.) Joh. M. Lund: Forsøg til Beskrivelse over Øvre-Tellemarken. Kbh. 1785, s. 235.
2 Norske folkeminne, utgj. av Den Norske Historiske Kildeskriftkommission. Kra. 1914.
3 Nils Lid: Jolesveinar og grøderikdomsgudar. (= Skrifter utg. av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-filos. kl. 1932. Nr. 5.) S. 117.
4 Chr. Glückstad: Hiterdals Beskrivelse. Chra. 1878, s. 66.

på hedersplassen bak bordet og kalt julgubbe i de fleste sokner. De blev rikelig traktert endog „först och sist av alla med mat och dryck", og som førstemann „fick julbissen halva supen med husvärden da man begynte med julmåltiden", eller han blev dynket med ølet „då och då, och därförinnan fick ingen börja måltiden".[1]

Som man senere vil se, er der ingen forskjell på denne behandling av julgubbe, julbisse i Finnland, og den som de billeder man har brukt i Setesdal og Telemark, fikk. Diskusjonen herom må imidlertid utstå inntil videre, og det som her særlig kan fremheves, er billedenes (figurenes) forbindelse med høgsætet.

Trefigurene i Setesdal og Telemark blev ikke bare jul ɔ: lussinatt, men torsdag og lørdag stillet i høgsætet under kultiske ceremonier. Om Thorbjørn i Vrådal sier Wille i Optegnelser om Thelemarken ved L. Daae, Historisk Tidsskrift, R. 2, III, s. 163: „Dette Billede blev toet hver Løverdags Aften som en stor Helligdom og hensat i Høisædet." Fakse Rygnestad blev stillet i høgsætet hver lussinatt og mat foran ham. (Skar.) Faksen stod på en stabbe ved skapet med bredsiden til høgsætet. (Thore Harstad.)[2] „For de jamne" stod den i kleven, men blev ført inn ved høitidene og plasert i høgsætet.[3] I Seljord var det ifølge Wille, Sillejords Beskrivelse (1786), s. 46: — „tvende Stene af maadelig Størrelse, som indtil de senere Tider med en u[d]mærket Høitidelighed ere blevne dyrkede som en Guddom. Hver Torsdag Aften og andre Tider toede man dem, besmurte dem med Smør eller anden Salve for Ilden, tørrede og hensatte dem i Høisædet, alt i den Tanke, at de da gave store Velsignelser i Huset." Noe lignende forteller også Lund: På en gård hadde man noen stener som blev lagt i høgsætet på ren halm (sic) og vasket i kjernemelk. I julen blev de overstenket med friskt øl.[4]

F. Som hvilested for usynlige gjester (åndesæte).

Sist, men ikke minst betydningsfullt for forståelsen av ondvegets oprindelige vesen, er dets bruk til hvilested for besøkende usynlige gjester i julen.

Anvendelsen av høgsætet som senge- og hvileplass for tomtebonden, gardvorden, julesveinen og i Sverige „änglarne", er her av stor betydning.

[1] Nikander. I: Folkloristiska och etnografiska studier. I. Helsingf. 1916, s. 220 f.

[2] Amund Helland: Norges land og folk. IX. D. I, s. 582 ff. Herefter citert som N. L. F. IX.

[3] N. L. F. IX, s. 583. Skar III, s. 129 ff. — Denne merkelige kombinasjon med billeder og høgsæte har en stor interesse for den efterfølgende undersøkelse. Det synes nemlig som det i denne skikk skjuler sig et atavistisk minne om en virkelig og reell sammen- heng mellem billeder og ondveget. Skikken med til festtidene å sette støtter eller hellige gjenstander i høgsætet peker med andre ord tilbake på den tid da det til ondveget hørte et billede eller en hellig gjenstand som mottok offer. Og det må medgis at fra et ǫndvegis-billede til en ǫndvegis-súla og „stafr" er spranget ikke særlig langt.

[4] Lund: Øvre-Tellemarken, s. 235.

I Valdres, hvor minnet om høgsætets utsmykning til julen er sterkest, har man også erindringen om at gardvorden skal ha seng i høgsætet julaften, „for da vil han ha det som andre folk".[1] „I ældre Tider mere end nu varslede det godt Aar, naar man Juledags Morgen fandt Bygkorn under Bordet. Det ventedes, at et Væsen, som var kjendt under Navnet Jul-Svenden, vilde bringe dem, og der gjordes istand et Slags Leie for ham i Høisædet, hvor han kunde hvile Natten over."[2] Merkelig nok har Storaker bekreftelse på den samme skikk fra Hedmark.[3]

Bruken av høgsætet som åndesæte i julen bekreftes også fra Sverige. Det er allerede på flere steder henvist til skikken i Småland, hvor man overdrev den med simpelthen å stable sengklær op under taket i høgsætet. Gjestene var på sine steder omtydet til englene eller Frelseren, på andre steder til tomten.[4] I Vestre Värmland reide man således op seng til jultomten.[5] Slike hvilesteder for usynlige gjester har man i øvrig hatt som fast tilbehør til gården i norske bygder. Det er nok å minne om gardvordkulten og eget rum med seng for samme.

Hermed må det ansees for godtgjort at høgsætets (ondvegets) sosiale betydning og dets rettshellighet helt er grunnet på dets religiøse karakter. Det gamle ondvege var først og fremst et kultsted i stuen, og på grunn av den hellighet det derved har fått, er det også utstyrt med andre egenskaper, som vi nu har hatt anledning til å iaktta. Kulten var viet slekten, og ondvegessætet var et felles æres- og hvilesæte både for de levende og døde. Slektens heill var nedlagt i det gjennem de tidligere innehavere, og den overførtes til de yngre slekters representanter som kom efter.

Disse forskjelligartede skikker i forbindelse med ondveget (og dets arvtager høgsætet) kunde ved første øiekast synes å forvirre. Man møter så forskjelligartede funksjoner som juridiske, sosiale og familiale — ved siden av rent kultiske. Denne forvirring opløser sig imidlertid helt harmonisk når man går ut fra at de er skapt av fedrekulten. I denne har man nettop kjernen til alle de elementer som her er fremme, fordi den danner det primære element. Familieretten og familieorganisasjonen er bygget på den religiøse rett og samhørighet mellem levende og døde medlemmer av slekten. Det eldste medlem av familien (slekten, klanen) har stillingen som opmann eller mellemmann både for levende og døde. Han forestår derfor både de religiøse og rettslige handlinger. Han har fullmakt til å optre som dommer, rådgiver og øverste autoritet. Det må derfor antas at det er den religiøse familierett som efter hvert er optatt i det organiserte fellesskap og ophøiet til lov. Før de muntlig og skriftlig formulerte lovbestemmelser blev til, har

[1] Bergh: Sagn fra Valdres, s. 64.

[2] Folkevennen 1859, s. 469.

[3] Feilberg: Jul, II, s. 51. Anmærkninger s. 334, efter „Storak. Saml. 71". Jeg har ikke hatt adgang til å se Storakers eget notat.

[4] W. W. II. Tillägg och Anmärkningar, s. LIII ad § 124.

[5] Västsvensk forntro och folksed. (Göteborgs Jubileumspublikationer 15. 1923.) S. 92.

grunnelementene eksistert i de gamle familie-rettsbegreper, hvor arv og bindende avtaler var flettet sammen med religionen og for en stor del skapt av denne. Som ventelig er, finner vi derfor i disse former for huskult alle grunnleggende elementer igjen fra fedrekulten, og så langt fra å forvirre, bekrefter de bare sammenhengen. Men tross dette må det være en fellesnevner og en samlende idé for de mange former. Hvor er således sammenhengen mellem formene for rettsgyldig arveskifte med arvtageren i ondveget og plasering av hellige gjenstander samme sted som f. eks. med de bekjente stener fra Brunkeberg? Eller mellem plasering av fiske- og terskeredskaper i høgsætet og innvielse av ølet der? Eller mellem de utskårne billeder og „englebesøket" i julen som settes i forbindelse med høgsætet? Sikkerlig møtes her kryssende idéer og forestillinger, som alle hver for sig kan tjene til å klarlegge ondvegets oprindelse. Men søker man efter en felles idé, er det særlig forestillingen om det hellige ɔ: *kraftfylte*, som er fremtredende ved ondveget i de fleste tilfelle. Fordi det er *kraftfylt*, gir det bindende evne til familiens overenskomster og mellemvær i sorg og glede, arveskifte, høitidelige avtaler o. s. v. Kraften kan overføres på redskapene, som derved får „lykke". Dette kjennetegn på magisk religiøs manatro bekrefter i høi grad en primitiv oprindelse. Årsaken til forestillingen om kraftfylden må nemlig føres tilbake til en eller annen *innviet kultgjenstand*, som i sin tid hørte med til inventaret i huset, og som må være blitt overført på ondvegesbenken. Slik som det fortoner sig for vårt synspunkt, er ondvegehøgsætet en blanding av alter og benk. Her forrettes kult som ved et alter, stedet med dets bohave er i sig selv merket ut fremfor andre gjenstander og steder i rummet, senere stuen. Det er i det hele vanskelig å skjelne *stedet* fra *gjenstanden* og denne igjen fra stedet. Oprindelig må det ha vært *stedet* som har bestemt bruken og gjenstandene. Stedet har holdt sig, de hine har skiftet efter den ideologiske innstilling. Det hele har vært felleseie ikke bare for de levende, men også for de døde — iallfall ved visse leiligheter. Veier man disse to, benkens og alterets, forskjellige funksjoner mot hinannen, kommer man ufravikelig til det resultat at alt som har med direkte kult og kraft-tro å gjøre — med andre ord — ondveget som alter, må være det oprindelige og primære. Sætet derimot det sekundære, *fordi stedet* var det mest ansette på forhånd, og ved lang tids sedvane utpekt som bostedets (stuens) uthevede, ikke ordinære, men helt *ualmindelige og derfor ærede område*. Alle tegn tyder således på at det *i det forhistoriske enrummede hus har vært et husalter av ukjent art*, og at dette ifølge analogien fra andre europeiske folk og ifølge plaseringen av husinventaret og ondvegets karakter har vært henlagt til et hushjørne (nordøstre?). Den viktigste opgave for den fortsatte undersøkelse av den forhistoriske huskult må derfor bli å skaffe oplysninger om husalteret. Finnes der spor av dette husalter? Er der minner eller religiøse kultobjekter som kan styrke påvisningen av kulten i huset?

Det er nesten et altfor stort treff at vi i virkeligheten har et førsteklasses vidnesbyrd just om kultobjekt i huset, som vi hittil ennu ikke har behandlet, men som på dette punkt fører undersøkelsen videre og hjelper til å danne et temmelig fullstendig billede av den engang eksisterende religion i landet.

4. Forbud mot kultgjenstander i huset i norsk lov.

Helt uventet og overraskende kommer nemlig her de gamle norske lovbestemmelser oss til hjelp — visstnok kun på et eneste sted og bare i en av de kjente lovsamlinger, nemlig Eidsivatingsloven I, 24 i følgende korte sats: „Engi maðr skal hafa i husi sinu staf eða stalla, vit eða blot, eða þat er til hæiðins siðar uæit."[1] Lovbestemmelsen skriver sig fra den oprindelige kristenrett og må ha vært diktert av forholdene på Østlandets flatbygder og dalene, hvor Eidsivatingets jurisdiksjon strakte sig. Det er vel en mulighet, ja, sannsynlighet for at det samme forbud også kan ha eksistert i de andre lovsamlinger, men der være strøket. Det er nemlig antydning til en lignende bestemmelse i den gotlandske kristenrett, skjønt det her synes å gjelde egne kultsteder, ikke privat-huset. (Se nedenfor s. 57.)

Situasjonen har altså vært den, ved den tid kristendommen innførtes på Østlandet, at det i husene var religiøse symboler og gjenstander som blir kalt: „stafr" og „stallr", „vitt" og „blót". Siden forbudet optrer helt singulært uten kommentarer og uten nærmere forklaring, står man helt uviss om karakteren av de forbudte gjenstander. Den leksikalske betydning av *stafr* i norrønt sprogbruk opgis i Fritzners ordbok som: 1. stokk, stav, eks. „ganga við tvá stafi", 2. støtte som holder noe oppe, bærestolpe, 3. stolpe i husets reiseverk, 4. grensepel, 5. tønnestav, 6. noe som benyttes ved avgudenes dyrkelse, 7. bokstav, runedel.

Den forbudte „stafr" kan således likesåvel ha vært en takstolpe av en egen sort som en ganske liten stokk. Det sies intet om dens utstyr, om den var utskåret eller ei. Men dersom den hadde vært utskåret, skulde man ha ventet et annet uttrykk, f. eks. *bilæti* eller *skurðgoð*. Det sikre er imidlertid at støtten hadde *religiøs* karakter, og at den var plasert i huset. På grunnlag av analogien og de iakttagelser som alt er gjort i det foregående, kan man gå ut fra at den var plasert i det hellige hjørne (ondveget). „Stallr" er en bedre kjent ting. Ifølge Flateyjarbók I, s. 249, 382 og II, s. 190 brukes betegnelsen om en forhøining eller opbygning i kultisk øiemed, og Fritzner oversetter da også ordet med „Stillads hvorpå Afgudsbilleder ere opstillede, Alter". I de oversatte helgenkrøniker er direkte hjemmel for denne oversettelse, idet det latinske „ara" og det nå brukelige „alter" direkte oversettes med „stallr". (Se Fritzner sub verbo.) Dette husalter har da tjent til utstilling av mat- eller drikkeoffer til de dyrkede makter.

[1] Ældre Eidsivathings-Christenret I. 24 (NgL I, s. 383).

Analogien fra de ugriske stammer må her kunne tjene til belysning. Istedenfor opbygning bruktes, og brukes vel enda, kister eller skrin hvor deler av måltidet hensettes til det Karjalainen kaller „husånder", men som sikkerlig har vært familiens egne avdøde slektninger.[1] Eller for å ta et mere nærliggende eksempel fra Russland, hvor bordet eller hyllen i det hellige hjørne blev dekket med spiseredskaper og brød.[2]

Eidsivatingsloven angir imidlertid også ting som antyder bruk av kister eller kjøreler til å gjemme tingene i. „Nu ef blot er funnit i *husi* . . . en ef funnit er i lasum. i kerom. eða kistum . . . i byrðum . . ." o. s. v. At det også virkelig var mat som blev utstillet, tyder uttrykket „laslausa matblot" på. At slik utstilling blir kalt „blót"[3] og „vitt",[4] angir det religiøse i forholdet, enten dette nu er en forsterkelse av uttrykkene fra geistlighetens side for å fremheve karakteren eller slik daglig tjeneste til fordel for slektens avdøde og usynlige medlemmer som i almindelighet blev kalt for blot. Antagelig er det første tilfellet; blot var vel egentlig dyreoffer ved høitidelige anledninger. Med utgangspunktet i det enkle billede som tilstedeværelsen av husalteret med utstilling av offergaver gir i det norske hus, får også det annet stykke: *kultstøtten*, lys over sig. „Stafr" må ha vært det gjengse navn på støtten på samme måte som „stallr" for alteret. Av norske forfattere som har diskutert forbudet i Eidsivatingsloven og betydningen av „stafr", kommer Magnus Olsen og Nils Lid i første rekke. Begge disse forfattere har særlig festet sig ved muligheten av en fallusfigur. Denne antagelse bygges på tydningen stafr i sammensetninger, f. eks. Harundarstafr (fra Bohuslen), egentlig „phallos-stav" eller „phallos-gudestolpe", gn. „horund" = phallos. En annen forekomst er Niarðarstafr, som også formenes å ha vært en fallisk figur. Nils Lid gjør dessuten opmerksom på skikken hos samene med å ofre til falliske figurer. Enn videre fremheves funnet av falliske figurer i danske myrer.[5] Det er ikke umulig at en norsk husstøtte kan ha vært utstyrt med fallus, tvert imot er det ifølge religionshistoriske paralleller sannsynlig. Men man må vokte sig for å gjøre et form- og stilspørsmål til det hovedsakelige element ved kultstøtten. Det primære må være det religiøse, formen er et helt sekundært spørsmål. På Nias i Indonesia er således husstøttene utstyrt med meget fremtredende genitalier, men dette forandrer intet i deres karakter som fedrebilleder, og i den praktiske kult. Fallus symboliserer her kun kraftindividet. Et annet forsøk på løsning av

---

1 Karjalainen II, s. 58. Høgsætet, s. 72—73.
2 Høgsætet, s. 54 med henv. til kilder.
3 blot i *byrðum*, byrða, f. stor kasse, binge for korn, brød.
„ „ *lasum*, lås (nedlåst, gjemt?).
„ „ *kistum*, kista, kiste, skrin.
laslausa matblot, ulåst matoffer.
4 vitt, tryllemiddel, offer, kultobjekt.
5 Magnus Olsen: Hedenske kultminder i norske stedsnavne. I. (=Skrifter utg. av Videnskapsselskapet i Kristiania. II. Hist.-filos. kl. 1914, no. 4.) S. 250. Nils Lid: Jolesveinar og grøderikdomsgudar, s. 103.

spørsmålet er innledet av germanske forskere som har sysselsatt sig med germanske låneord hos polakker, serber, litauer og andre slaviske og baltiske folk. Karl Helm har utnyttet R. Meringers arbeide på dette felt, og har trukket vidtrekkende slutninger til forståelse av den germanske støttekult på den tid ordene gikk i lån over til de fremmede nasjoner.[1]

Både Meringer og Helm mener at det ikke kan være tvil om at både stabas og stulpai står i forbindelse med isl. stolpi og nhd. stab, som igjen er identisk med gn. stafr. Om karakteren av disse kultstøtter i øvrig synes ingen av de tyske forskere å ha hatt noen klarhet. Meringer citerer Schrader: „. . . die hölzerne Säule sei zweifellos ein indogermanisches Kultobjekt."[2] Denne forsiktige uttalelse må sees på bakgrunn av den hittil rådende uklarhet over fedrekultens former. Til hjelp for tydningen av navnet på den i Eidsivatingsloven forbudte stafr kommer særlig det litauiske låneord „stãbas" i betraktning. Stafr må således fra eldgammel tid ha hatt betydning av religiøs søile, fetisj, avgud.[3] Og det er derfor betegnelsen er benyttet i kristenretten som terminus technicus for kultstøtten i norske hus.

Men har man da religionshistorisk grunnlag for en slik antagelse? Eksisterer det innen fedrekulten symboler som kan berettige til sammenstillingen? Et slikt spørsmål er helt berettiget, og på det svaret som kan skaffes, avhenger hele den videre behandling av huskultens karakter som fedrekult. Det er derfor nødvendig å gi en bredere fremstilling av støtten som fedrekultens symbol. For det er nemlig så, at det mest utbredte kultsymbol blandt alle folkeslag er forskjellige former av *støtten*, fra den enkle offerpinnen på samojedenes kultplasser til gassernes „hazomanga" og haidaindianernes kunstnerisk utskårne husstolper.

5. Støtten som kultsymbol.

De hittil eksisterende beskrivelser av støtten som kultsymbol er samlet i en rekke spredte monografier, bemerkninger og forskjelligartede publikasjoner. En sammenstilling av materialet eller et samleverk for de hittil kjente støtteformer finnes ikke. De forsøk på forklaring av støttekulten som er kjent, vil bli referert nedenfor. Det byr derfor på visse vanskeligheter å innføre stoffet i en kort oversikt. Det er derfor både ønskelig og nødvendig

---

1 R. Meringer: Wörter und Sachen. (I: Indogermanische Forschungen. Hg. von K. Brugmann und W. Streitberg, B. XVIII. Strassb. 1905—06.) Meringer har samlet følgende eksempler: nyslovakisk *bolvan* (bjelke) avgudsbillede, serbisk *balvan* (bjelke) id., polsk *bałwan* (blokk) id., litauisk *stulpas* (stolpe) kultstøtte, *stãbas* (stab, stafr) avgud, kultstøtte, *stabų meldimas* støttekult.
2 Meringer, op. cit., s. 277.
3 Karl Helm: Altgermanische Religionsgeschichte. I. Heidelb. 1913 (= Germanische Bibliothek. I. Abt., 5. Reihe, II. Bd.) „Da es nun wenig wahrscheinlich ist, daß die Litauer ein Wort, das schlechtweg Stab in nhd. Sinn bedeutete, entlehnt haben, so wird die Annahme nahegelegt, daß bereits dem germ. Stab damals eine modifizierte Bedeutung 'göttlich verehrter Stab, Fetisch, Götze, Bild eines Gottes' zukam." S. 226.

å legge den følgende undersøkelse på en bredere basis enn det ellers hadde vært nødvendig.

Den primitive symbolikk som ligger til grunn for kultstøtten med dens mange variasjoner, må forklares på bakgrunn av primitiv symboltenkning. Denne behøver vel ikke å opfattes som en motsetning til logisk tenkning, men den ligger iallfall på et helt annet nivå. Den bygger ikke så meget på årsaksloven som på identitetsbegrepet, og har derfor nære forbindelser med den magiske forestillingsverden.

Ludvig Klages fører symboltenkningen tilbake til en såkalt „skuende bevissthet". Det karakteristiske for denne skulde være at ting og billeder løper sammen, ja, at billedet tar tingens plass.

Det virkelighetsbegrep som ligger til grunn for en slik mentalitet, nærmer sig barnefantasiens og eventyrets, og synes å passe inn i en primitiv tidsalder i den menneskelige åndsutvikling. Nulevende kulturfolk gjemmer i sproglige billeder og i opbevarte symboler også minner fra en slik tid. Det er dog ikke bare som uttrykk for en naivere mentalitet at symbol og symboltenkning har eksistert og fortsatt vil eksistere. Symbolet er en uttrykksmåte av irrasjonal karakter, som kan brukes for å betegne det som ikke kan innesluttes i et enkelt begrep. I religionen spiller derfor symbolet en fremtredende rolle som uttrykksmiddel.[1] Symbolets opgave i religionen synes således å være denne å aktualisere, gjøre religionen nærværende. Dette realiseres derved at symbolet både blir *merke* på det hellige og *kultmotiv*. Det setter følelsene i bevegelse — „her er det hellige". Det inviterer til kulthandling. Når naturdyrkerne på en reise passerer varpet på fjellovergangen eller et annet „farlig" sted, faller det med en gang taushet over følget, og pliktskyldig kastes eller legges en stein eller en kvist i varpet.

Nå har hver kultform sine symbolske former. Naturdyrkerens varp eller merkesteder er vel et av de enkleste kultsymboler som finnes. Gudedyrkeren derimot har samlet sine symboler i templer og gudebilleder eller i kultsymboler hentet fra plante- og dyreverdenen. I spekulative systemer optrer endog tall og geometriske figurer som kompliserte religiøse symboler. Fedrekultens symboler er for en alt overveiende del hentet fra helt andre felter, men samler sig hovedsakelig om *støtten* som den universelle grunnform.

Materialet i støtten kan være stein eller tre, efter som det faller og naturen tilsier. Størrelsen kan variere fra kjempestøtter, som hos haidaindianerne, til små pinner, som hos samojedene på den trefattige sibiriske tundra. Stilistisk kan alle støtteformer inndeles i følgende fire hovedgrupper:

1. Enkle og ubearbeidede.
2. Ubearbeidede, men forsynt med et påsatt symbol.
3. Bearbeidede og dekorerte.
4. Billedstøtter i hel eller delvis menneskeform.

[1] „Symbol ist ein Bild zur Darstellung eines Gedankens oder einer Tatsache, die nicht ohne weiteres aus dem Begriff des Bildes erschlossen werden kann. Ohne Symbolik gibt es keine Religion." Hugo Printz: Altorientalische Symbolik. Berl. 1915, s. 1.

Disse former anvendes uansett stilarten i forskjellige øiemed. Stilen knytter sig til den folkelige tradisjon og kulturstandpunkt på stedet. Den er derfor underkastet variasjon. Anvendelsen og kultmotivet derimot viser i almindelighet stor konstans og kontinuitet. Den første og sikkerlig eldste form for støtten er fast forbundet med *graven*. Her blev den dog ikke opstillet som blott og bar minnestøtte, men også som offerstøtte. I neste omgang finner vi den derfor igjen løst fra graven utelukkende som offerstøtte og alter (eller for å bruke det engelske navn, „prayerpost"[1]). Som *kultmerke* har den fått en mangfoldig og vidstrakt anvendelse, således ved ofringer, omskjærelser, festligheter, for å markere offeret, for å lokke de i det fjerne døde og derfor ubegravne familiemedlemmer tilbake til fedregraven, o. s. v.

En av de mest almindelige former er friluftsstøtten med et utskåret ansikt. Men husstøtter i diminutiv form forekommer ellers både i tropene og i de tempererte soner verden rundt. Når man nu ser bort fra de mange former og søker tilbake til *støttens oprindelige idé* som symbol, ligger det nær å anta at utgangspunktet må finnes i støtten selv, qua *støtte*. Den må oprindelig ha fylt en opgave som svarte til dens form og idé. Og det må være utviklingen og endrede forestillinger som har frembragt de mange variasjoner. Det spørsmål som derfor melder sig her, er dette: Hvilken idé har skapt støtten, og hvad har den egentlig symbolisert? Hvad er støttens urfenomen? Siden fedrekulten jo praktisk tar sin begynnelse med likbehandlingen og gravlegningen, ligger det nær å søke den oprindelige idé i forbindelse med denne. Hos et nomadefolk kan det lett tenkes at pelen eller støtten oprindelig har vært gravmerke, med vekten på *merke*. På store øde vidder hvor en av slektens medlemmer var begravet, trengte man et landkjennings- eller gjenkjenningsmerke. Over graven la man dessuten oftest stein, hvor man hadde adgang til det, for å beskytte liket mot åtseldyr, og det kunde da ligge nær også å reise et merke i vertikal stilling. Denne forklaring støttes også ved gravskikker hos visse vandrestammer, men den strekker nok ikke til som universell forklaring. Som tidligere nevnt kan nok et symbol fungere som merke, men det har dessuten en spesiell religiøs opgave. Hermann Oldenberg har fremsatt den forklaring på kultstøttens oprindelse, at den skulde være opstått i forbindelse med dyreofferet. Man bandt offerdyret til en pel, denne gikk derved over til å få en sakral karakter, blev med andre ord hellig. Fra oprindelig kun å være et redskap gikk den så over til selv å bli kultobjekt og offermottager: „Yupa".[2] Oldenbergs forklaring kan belegges med eksempler fra det virkelige liv. Således blev minnestøttene ved store offerfester på Sydvest-Madagaskar tabu, fordi de derved hadde fått en sakral karakter. Men det betød ikke at de blev forvekslet med de egentlige fedrestøtter. Kun at de ikke blev revet ned

[1] J. G. Frazer: The Belief in Immortality. Lond. 1913, I, s. 333.
[2] H. Oldenberg: Die Religion des Veda. Berl. 1894, s. 90.

eller hugget om eller benyttet til ved. I sin almindelighet kan derfor heller ikke Oldenbergs teori forklare den universelle bruk som støtten har fått. W. Brede Kristensen har fremsatt en forklaring på kultstøtten ut fra egyptisk religion. Den liggende sten var i Egypt symbolet på død, den opreiste derimot på livet. Derfor blev Osiris' billede lagt overende for å betegne hans død, men opreist for å betegne hans liv ved de store vårfester: Reis dig, for du er levende! Mumien blev reist op ved inngangen til graven, og i denne stilling utførtes de siste begravelsesceremonier for å sikre den avdødes liv i det hinsidige.[1] Kristensen mener derfor at også obeliskene tjente den samme idé som symbol for solgudens opstandelse. Og ded-søilen som var innviet Osiris, blev i egyptiske tekster behandlet som om Osiris selv var i den og blev levende ved den: Du våkner av din søvn i god behold, guden i ded-søilen våkner i god behold. Vi føres herved over i det som med et uttrykk av den engelske forsker Tylor kalles *inhabitasjonsforestillingen*.[2] Osiris bor i søilen. Den døde bor i gravstelen. Offeret legges ned foran støtten. Disse to, den døde og støtten, smelter så sammen. Over denne skrives tegnet „Ka", som også betegner den døde. Det interessante ved denne teori er at Kristensen møtes med Oldenberg i opfatningen av støtten som offermottager. Men øiensynlig er dette en avvikelse fra den hovedopfatning Kristensen ellers gjør gjeldende, nemlig at støtten symboliserer livet. At støtten skulde betegne et livssymbol hos alle jordens folk, kan vi med engang avvise som uantagelig. En tolkning som skal forklare støttens primære idé, må passe ikke bare for Egypt, men også for hele den øvrige verden. Kristensens forklaring er riktig nok for den spekulative egyptiske symbolikk, men ikke for den primitive fedrekult ellers i verden. I Nordasia, Afrika og Indonesia nedsattes en pel, pinne eller støtte som merke for offeret. I et slikt tilfelle er det selvsagt ikke støtten som identifiseres med den døde som offermottager, men den tjenestegjør kun som *offersymbol* eller sakralt merke. De tyske etnografer Frobenius og Ratzel har også fremsatt forklaring på fedrestøtten. Den siste går ut fra gravstøtten som „Seelen-abbild",[3] altså som sjele- og inhabitasjonsstøtte i forbindelse med graven. Den senere utvikling har efter Ratzels mening ført støtten bort fra gravplassen til særlige helligdommer, som kan kalles „Seelenwohnstätten". Frobenius søker støttens oprindelse i skogfolkenes trekult. Først er en gren satt på graven som bolig for sjelen. Denne har utviklet sig til „Ahnenfigur", derved at kraniet er satt i forbindelse med støtte. De enkle ansiktsstøtter er efter

[1] W. Brede Kristensen: Livet fra døden. Oslo 1925, s. 91 ff.

[2] Se Edward B. Tylor: Primitive Culture. I–II, hvor han ut fra den indiske terminologi „adhivasa" mynter betegnelsen „inhabitasjon", s. 178.

[3] L. Frobenius: Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. Lpz., s. 308, 327. Se samme forfatter: Die bildende Kunst der Afrikaner, s. 293, og Die Masken und Geheimbunde Afrikas, s. 186.

hans opfatning en efterligning av kraniet med merker for øine og munn. Senere er hel byste blitt utformet.[1]

Støtten som sjelebolig er altså begge disse forskere enige om, og de møtes her med Kristensen. Flytningen bort fra graven av den primitive kultstøtte til innvidde offersteder kan alle være enige om. Frobenius' teori om støttens forbindelse med kraniet kan også synes å ha meget for sig, især fordi en slik kombinasjon virkelig er iakttatt. Men heller ikke denne skikk har en så universell utbredelse at man kan bygge en almengyldig forklaring på den. Det synes tvert imot som støtte med kranium er meget lite utbredt, og at den optrer alternativt med støtten. Der hvor kraniet brukes som kultgjenstand og sjelegjemme, er støtten ukjent. På samme tid er kraniekulten ukjent hvor støtten fungerer som kultsymbol. Dette er da også lett forståelig, idet kraniet og støtten hver for sig representerer forskjellige idéer og forestillinger. Med kraniekulten er det symbolske forlatt, og en materialistisk virkelighetsrettet institusjon oprettet.

Det synes således hittil å være enighet blandt spesialforskere om at kultstøtten oprindelig har vært gravstøtte, samtidig som offerstøtte. Den sakrale pel har neppe utviklet sig av denne grunnform, men danner som mange andre variasjoner uttrykk for en videre utvikling. Så langt synes støtteproblemet løst. Vanskelighetene begynner først med sjelestøttene og inhabitasjonstanken. Her er det nemlig ikke bare en ikonografisk utvikling av selve støtteformen som skaper problemet, men ideologien, idet forestillingen om sjel, eller det postmortale individs tenkte væreform spiller en avgjørende rolle. Med en monistisk opfatning av den døde som et legemlig og rumlig vesen, må støtten med nødvendighet *kun* bli et sakralt merke, et alter, hvor de to parter møtes under religiøse handlinger. Anderledes derimot med en dualistisk eller pluralistisk opfatning av det hinsidige menneske, som f. eks. den egyptiske, hvor en del av det opholdt sig ved graven i stelen, den annen i dødslandet, den tredje viste sig i drømmen o. s. v. Man har kalt den rumlig opfattede type for „kroppssjel" og den siste for „frisjel" (separable soul). Nå er forutsetningen sine qua non for all inhabitasjon, enten den tenkes å skje i dyr eller ting: „frisjel-typen". Denne er på den annen side på ingen måte universell, og dette må derfor tas i betraktning ved diskusjonen av støtteformenes utvikling. I det tilfelle hvor de offermottagende vesener tenkes å kreve rumlighet, er inhabitasjonstanken helt absurd. *For inhabitasjonsforestillingen kan komme til utvikling, må derfor det postmortale vesen helt løses fra de rumlige forestillinger.* Det må også tenkes at selve støtten allerede er blitt symbol for den døde ɔ: et „du" som på en mystisk måte symboliserer ham eller henne. Og allerede på gravstøtte-standpunktet kan man finne symbolikk i støttens størrelse, høide o. s. v., uten at den ellers er stillet i inhabitasjonens tjeneste.

[1] L. Frobenius, Die Masken, s. 186.

I et tilfelle som fra Andaman-øyene, hvor et billede lages for å fungere som kraniebeholder, synes personifikasjonen å ligge naturlig til rette. Men som tidligere berørt, innføres her helt nye forestillinger, så tilfellet forklarer ikke støtteproblemet. Til forståelse av inhabitasjonstanken kan muligens den temporære anvendelse av billede eller støtte til hjelp for den døde tjene. I den farlige mellemtilstand, fra døden er inntrådt og inntil dødsfesten med ophøielse i dødssamfundet, lager visse madagassiske stammer et midlertidig billede til eller for den døde. Det opstilles i huset og behandles som om det representerte den døde selv, men efter dødsfesten og ophøielsen kastes det i en elv eller i skogen.[1] Her synes man å ha en forestilling om nødvendigheten av en sjelebolig som temporær *hjelp for den døde*. Billedet lages altså ikke som kultbillede, men som en hjelp for den døde, og det får ingen kultisk betydning. Slike forestillinger ligger også til grunn for nagastammenes praksis i India. I den farlige mellemperiode lages også her en billedstøtte som iklæs den dødes klær, forsynes med hans våpen og skjold og identifiseres helt med den døde. Her er forresten symbolikken allerede tilsløret og erstattet av en virkelighetsnær efterligning.[2]

Den almindelige fremgangsmåte med støtter og billeder som brukes som *stedfortredere* for de døde, går ut på at man ved dødsfesten, som samtidig danner avslutningen på alle begravelses- og likbehandlingsprosesser, skjærer eller lager en støtte, som innvies og besverges til bolig for den døde, ja, får det samme navn som han eller henne. Dette billede lages ikke til hjelp for den døde. Tvert imot skulde man tro at det kun var motvillig og ved stor kunst den døde gikk med på å bo i støtten. Det er særlig i Indonesia og Melanesia at denne skikk er utviklet i de store ceremonier med å føre den avdøde til å godta den ferdige korvar som sin bolig. De polynesiske tii blev oprindelig skåret ut i menneskeskikkelse og klædt i menneskedrakt samt opkalt efter den person de forestilte.[3]

Husstøttene må være en yngre og nyere form av de primitive offerstøtter i friluft. De hører nemlig særlig hjemme i nasjoner og raser med en eldre utviklet kultur. Skjønt de finnes i alle zoner, er det i de tempererte de optrer hyppigst. Dette kan muligens stå i forbindelse med vinterkulden og inhabitasjonsforestillingen. De påklædte støtter kunde her synes å gi et fingerpek om forholdet. I øvrig forandrer hverken formen husstøtte eller friluftstøtte noe i den primære grunnstilling til kulten. Også i huset fungerer den som offerstøtte, alter eller depot for det hellige. Formen endres fra naturlig legemsstørrelse ned til dukkens, og fra den mannshøie gravstein eller sjelestøtte ned til tavleformen, som hos kineserne, eller pinneformen, som hos ainoene. Inhabitasjonstanken følger imidlertid også disse

[1] Antananarivo Annual, Madagascar. 1891, s. 314.
[2] Encyclopædia of Religion and Ethics sub verbo „Ancesterworship" Vol. I, s. 431.
[3] G. A. Wilken: Verspreide geschriften verzameld door F. D. E. van Ossen Bruggen. 's-Gravenhage 1912. Deel III, s. 190 f.

former. For den kinesiske fedretavle er dette hevet over all tvil. „Fedretavlen er sjelens billede og synlige symbol, opstillet til minne om den døde." „Sjelen har ingen boplass, den fromme sønn fester derfor sin kjærlighet på tavlen og bruker den til å vekke de kommende generasjoners opmerksomhet." „Tavlen er det sted hvor den dødes sjel bor. Dersom et offer skal ydes fedrene uten fedretavle, vilde de ikke ha noe sted å bo."[1] I slike og lignende ord har de kinesiske forfattere søkt å uttrykke det dannede Kinas opfatning av fedretavlen, og den primitive tankegang skinner tydelig igjennem. Inhabitasjonstanken må også ligge til grunn for den finsk-ugriske kult. Husbilledene blir klædt og matet, varmet ved ilden og innsmurt med fett.[2] Som regel er husstøttene minsket inn til et minimum, og i og med denne form har de lett for å gå over til fetisjer, altså rene kraftmidler. Den oprindelige kult føres derved over i et helt annet spor.

Når så spørsmålet om en norsk kultstøtte skal søkes løst, må det selvsagt skje i forbindelse med påvisning av almindelige européiske støtteformer. Har den norske stamme brukt fedrestøtter, må også de øvrige germanske folk ha gjort det samme. Og ikke bare det. Greske, latinske og keltiske folkeslag må også opvise spor av den samme kult, dersom identifikasjonen skal lykkes. En kort påvisning av den européiske støttekult vil derfor underbygge enhver påvisning av fenomenet på norsk grunn, og søkes gitt i det følgende.

II. Fedrestøtter i Europa.

6. A. Middelhavslandene.

Greske former.

Når man nu efter foregående oversikt vender sig til Europa, viser det sig at støtten som kultgjenstand er vel kjent i Middelhavslandene. Jeg henholder mig i det følgende til Arthur J. Evans's og Carl Boettichers arbeider.[3] Det synes som om støtten har hatt en meget stor anvendelse og utbredelse ikke bare innen en gruppe, men i all kult. I Evans's fremstilling av mykensk tre- og støttekult er det således en rekke instruktive billeder som viser personer i adorasjon foran støtteformer. I Boettichers store arbeider er også samlet meget stoff av stor interesse under et generelt synspunkt, og han gir den bredeste plass til naturdyrkelsen med dens forbindelser til gudetro (tro på maktene). Men selv under dette synspunkt blir forfatteren nødt til å gjøre opmerksom på støtten som symbol i dødskulten.[4] De støtteformer man kjenner, varierer fra enkle gravstøtter uten forsiringer og ornamenter

[1] Henry Doré: Researches into Chinese Superstitions. Transl. by M. Kenelly. Shanghai 1914, I, s. 105 ff.
[2] Karjalainen II, s. 12, 15 f., 22. Høgsætet, s. 56 ff.
[3] Arthur J. Evans: The Mycenaean Tree- and Pillarcult and its Mediterranean Relations. Lond. 1901. Carl Boetticher: Der Baumkultus der Hellenen. Berl. 1856.
[4] Boetticher, s. 254.

til draperte eller helt utskårne. De hører alle til i friluft og til greske husstøtter. Til fedrebilleder hører man intet. Dette kan ikke utelukkende opfattes som om de ikke har vært brukt, tvert imot har man i den fanatiske vedhengen ved helgenbilleder i den greske kirke et sterkt indicium om det motsatte.

Til de enkleste støtter må Evans's fig. 60 og 69 regnes. Den første er en naturblokk innebygget i en megalitisk dolmen og har likhet med en gravstein. Den annen er den hellige stein i Tekeköi, som også synes å være en gammel gravstein. Av en mellemting mellem tre på graven og støtte er Boettichers fig. 55, en naturlig stamme avhugget grenene og dekorert med klædningsstykker og hjelm samt slangesymbol. Det hele gir et livaktig billede, som dog vel i stor grad kan skyldes tegneren. Lignende støtter, men kunstig tilhugget efter Hermesmønstret ɔ: en firkantet støtte med diverse draperinger, er Boettichers fig. 43 a og 18. På toppen av den første støtte er stillet et offerkar, som danner en stilig avslutning. Ansiktet er fremstillet med en påhengt maske. Av en annen karakter er fig. 34. Her er støtten tilhugget og stillet på en firkantet blokk. Hjelmen pryder støtten, og skjoldet med slangesymbolet er støttet mot denne. Gjenstanden til høire, prydet med støttefigurer, opfattes som et lite offeralter, og offerdyret er lagt ned ved siden av det. Det neste trin er de tilhugne formstøtter med smalere basis nede og tiltagende dimensjon opover. Denne form er avbildet på Boettichers fig. 56.

Denne korte oversikt over den primitive greske støttekult synes klart å vise utviklingslinjen fra den primitive gravstein til gravtreet og videre til menneskelignende utformning. Mellemstadiet representeres av de påklædte og draperte støtter. Om de primitive støtters forbindelse med fedrekulten kan det neppe råde tvil. Skjønt begge de ovennevnte forfattere behandler sine emner sterkt preget av sin arkeologiske interesse, og således ikke har hatt anledning til å fordype sig i de religionshistoriske problemer og institusjoner som har skapt kultformene, kommer dog begge til ganske sterkt å berøre forholdet mellem støtte og sjeletro.[1] Evans gjør opmerksom på at gravstøttene (styloi) ikke har noen blott og bar opgave som minnestøtter, men at de er gjenstander med den iboende ånd av den begravne.[2] „These have not merely a memorial significance, but are actually a place of indwelling for the Ghost of the occupant of the tomb or his followers and slaves. It is before the dead in this stony form that due offerings of food and drink are placed, and when the monument takes a human shape such as in a grosser form is assumed by the Kammenaye Babe that rise above the Kurgans of the Russian Steppes, or in a more artistic guise is seen in the funeral reliefs of Sparta, the deceased himself is often represented holding in his hands the cup for libations."

Evans's grunnlag for denne utvetydige erklæring av stelen som sjelegjemme er gravkulten. Han mener at selve de små helligdommer på mykenske

[1] Evans, s. 7. Evans's henvisninger til Tylor gjelder Primitive Culture II, s. 160 og 215 ff. (hvilken utgave, er ikke angitt).

[2] Evans, s. 21.

signetringer oprindelig er gravsteder, bygget som megalitiske dolmens med selve sjelegjemmet i form av en støtte plasert inne i overbygningen.

Evans henviser dessuten til gravkultens senere overgang til den høiere gudekult i de tallrike „gudegraver" som opstod av lokalkulten: Zevs's grav på Kreta (a vanis Cretensibus adhuc mortui Jovis tumulus adoratur, Julius Firmicus, 4de årh.), Adonis's grav ved Byblos, Afrodites på Pafos, o. s. v. Hvor sterk den gamle gravkult i forbindelse med gravstøtten som sjelegjemme har vært, får man det sterkeste vidnesbyrd om i den kult som ennu fortsetter sig i kamuflerte former i den muhamedanske helgendyrkelse. Evans kunde selv delta i en kulthandling foran steinen i Tekeköi mellem Skopia og Istib. Støtten som stod inne i et „mesgeda" ɔ: preislamsk kulthus, målte 6 1/2 fot i høide og var 1 1/2 fot tykk. Den var svart og fettet av olje, som fra gammel tid var smurt på den.[1]

Boetticher kommer til den samme forestilling gjennem behandlingen av gravtrær. Siden disse identifiseres med avdøde mennesker, må forholdet klargjøres, og han finner at begrepet „Behausung" best kan uttrykke den folkelige opfatning av forholdet. Han bruker imidlertid også betegnelsen „transfiguratio" om samme.[2] Det er vel mulig at denne siste forestilling også kan forekomme, men gjennem „Behausung" står han helt sammen med Evans, når denne bekjenner sig til Tylors inhabitasjons-forklaring, og dermed på en interessant måte bevidner forbindelse med hovedidéen i fedrekultens støtte- og billedsymbolikk verden over.

Hermed stanser imidlertid foreløbig undersøkelsen av den mere utviklede støttekult op foran spørsmålet om den var *tilknyttet gudekult eller fedrekult*. Hittil har vel de fleste forskere ment at støtten helt har stått i gudedyrkelsens tjeneste. En flerhet av de greske guder kan jo føres tilbake til en støtteform. Således har man Tertullians vidnesbyrd om Pallas Attica, som oprindelig blev fremstillet ved en „palus rudis" (Tertull. Apologet. 16). Clemens sier det samme om den ikariske Artemis og om Hera, nemlig at de var fremstillet av utilhugne trestammer.[3] Et av de sikre støttepunkter for gjenkjennelse av fedrekult, både i forbindelse med kultscener og andre symboler, er *slangemotivet*. Det foreligger fullgyldige beviser for at slanger, så vel i Grekenland som i Italia og Mellem-Europa, blev betraktet som sjelebolig for avdøde. (Se nedenfor.) Boetticher gjør ganske riktig opmerksom på den mengde billedverker hvor slangen er et viktig ledd, men gjør forskjell på „Baumschlangen" (som genius loci) og „Manenschlangen".[4]

[1] Evans, s. 104 f.

[2] Boetticher, s. 276. Av betegnelsen „hedos" om sæte, opholdssted etc. som samtidig anvendes for kultsted og kultbillede, statue, kan man også lese en bekreftelse på inhabitasjonsforestillingen.

[3] Boetticher, s. 226 f.

[4] Se Boetticher, s. 205. „Es erklärt sich daraus die innige Verbindung der Manenschlange, welche nach den Alten, besonders nach pythagoreischer Ansicht, aus dem Rückenmarke des Verstorbenen entstand, mit jedem solcher Gräber- oder Heroenbäume als Wächter dieses Grabheiligthumes." Boetticher, s. 257.

Ved siden av de faste og døde sjelegjemmer, stele og støtte, fremgår det nemlig av forskjellige vidnesbyrd at man betraktet slangen som sjelebolig for avdøde.[1] Under behandlingen av norske tradisjoner og navn i forbindelse med fedrekult fantes to steder i landet påtagelige minner om noe lignende (se Fedrekult I, s. 168 f.). Hos Lasicius har man fra Litauen vidnesbyrd om at litauerne „nutriunt etiam quasi deos penates nigri coloris, obesos et quadrupedes (!) quosdam serpentes. Giuoitos (lit. gyvātė, slange) vocatos." Følgende kommentar til slange-sjelekulten anføres av samme verk: „In letzterer Beziehung scheint vor allem die durch ein geheimnisvolles und plötzliches Nahen und Verschwinden charakteristische Schlange dazu gedient zu haben, unter ihrem Symbol den Seelen Verehrung darzubringen."[2]

Den greske utvikling gir betydelige bidrag til forståelse av støttens utvikling. Hvad kraniet har vært for den afrikanske og polynesiske støtte, har hjelmen og siden masken vært for den sydeuropéiske. Av betegnelsen „hedos" (ἕδος) = sæte, opholdssted, religiøse statuer, billeder, kan man lese en bekreftelse på inhabitasjonsforestillingen forbundet med støttekulten. Det fremgår også av grekernes naturmystikk og hang til polypsykisme at der ikke var noen uoverstigelig skranke i deres tankeliv mot en slik opfatning. At den er anvendt også på gudebilleder og andre støtteformer som hermene, svekker ikke denne påvisning for fedretroens vedkommende. Grekernes eldre forestilling om sjel faller efter dette sammen med hvad man i moderne terminologi kaller frisjel. I øvrig er den praktiske støttekult, opstilling, innvielse m. m. ukjent.

Romerske former.

For kjennskapet til latinske former av fedrestøtter og billeder foreligger et langt rikere og påliteligere materiale enn for det greske område, og mens dette vesentlig er hentet fra arkeologiske funn, er det latinske opbevart både gjennem skriftlige fremstillinger og arkeologiske funn. Dette er muligens også årsaken til at de latinske former viser et endret billede av kulten. Mens det greske samlet opmerksomheten om friluftsstøtter og primitive former, har det latinske materiale overvekt av husstøtter og senere, yngre former. Det mangler dog heller ikke her oplysninger om friluftsstøtter og helt primitive former, men disse er av mer sparsom karakter enn for familiekulten knyttet til huset. Som sammenligningsmateriale og støtte for undersøkelse av den norske huskult er derfor det latinske materiale av meget stor interesse.

De eldste støtter betegnes både som „dii minorum" eller „theion" og direkte med „deus", men identifiseres tydelig med avdøde. Dessuten forekommer „lares" også som navn på friluftsstøtter, skjønt dette navn i det store og hele er begrenset til kultstøtter og billeder i husene. I Tibullus's

[1] Aeneas Silvius: serpentes colebant; pater familias suum quisque in angulo domus serpentem habuit, cui cibum dedit et sacrificium fecit in foeno iacenti. Cit. efter Schrader, Reall. d. indog. Altertumsk., s. 31.

[2] Op. cit., s. 31.

klagedikt forekommer følgende henvendelse til larene: „O larer, som har opfødd mig fra den tid jeg tumlet som barn ved eders føtter, våk over mitt liv! La det ikke gremme eder å være laget av en gammel stokk, for på den måten bor I i forfedrenes hus."[1]

Det kan neppe reises tvil om at det her gjelder enkle friluftsstøtter. Men skal man ta ordene bokstavelig, må støttene ha vært plasert slik at de har vært nær familiens små og store medlemmer. Tibullus taler også om små helligdommer, „. . . . da den enkle og lille helligdom gav ly til en gud (deus) av almindelig tre".[2] Lucan beskriver også de primitive støtter i en skildring av en friluftshelligdom nær Marseille, „. . . . hvor gudenes dystre og grå billeder (simulacra) av ubearbeidede stammer ligger henstrakt".[3]

En slik samling av støtter peker hen på felles kultplasser for en større slektsgruppe, og bringer tanken hen på den nordiske „stafgarðr", som også synes å ha vært felles kultsted for en slektsgruppe, og hvor det sannsynligvis har vært opstillet en samling av kultstøtter. (Se mere herom nedenfor under norrøne formen side 57.)

I det store og hele er dog meddelelsene om primitive friluftsstøtter sparsomme i forhold til husstøttene. Det er de forskjellige former for kultbilleder i huset som er best kjent, og som derfor må bli gjenstand for nærmere undersøkelse, så meget mer som det også er til belysning og klarleggelse av den norske huskult hele denne gjennemgåelse foretas. Det navn som møter en for kultpersoner og kultbilleder i husene, er overalt „lar". Dette synes å tyde på at den tolkning som fremholder den romerske lar som familiereligionens kultperson, er den riktige. På dette punkt møter man imidlertid en meget sterk meningsforskjell. Det ligger helt utenfor denne undersøkelses ramme å kunne opta noe referat av diskusjonen om dette emne. Men det er verd å merke at de primitive religionsformer må ha gjennemgått en lang og inngripende utvikling fra den første tid, gjennem republikken, keisertiden og den romerske høikultur. At lar-navnet brukes i flere betydninger og også gis forskjellig tydning, må derfor ikke forundre. I den diskusjon som fant sted for noen år siden mellem de bekjente forskere Wissowa og Samter om betydningen av lar, synes Wissowa å ha grepet idéen fra den emanciperte kultform efter keisertiden i „lar compitalis": en lokal skytsånd som fikk helligdommer ved korsveier, provinsgrenser og på offentlige steder. Dette bragte derfor Wissowa til på bakgrunn av agrarutviklingen å betrakte larene som fruktbarhetsvoktere og friluftsvetter, der ingenting hadde å gjøre med fedreåndene. Samter derimot tok sitt utgangs-

[1] Albii Tibulli Libri quatuor. Les Élégies de Tibulle. Ed. K. Martinon. Paris 1895. I, X, 15—19: „Sed patrii servate Lares: aluistis et idem, / cursarem vestros cum tener ante pedes. / Neu pudeat prisco vos esse e stipite factos: / sic veteris sedes incoluistis avi."

[2] . . . . „stabat in exigua ligneus æde deus", op. cit. I, X, 20.

[3] „Simulacraque maesta deorum / arte carent caesisque extant informia truncis." Lucan, Pharsalia III, v. 412 f. Efter Salomon Reinach: Cultes, mythes et religions. Paris 1905, s. 147 ff. Theodor Mommsen: The History of Rome. Lond. 1920, IV, s. 176.

punkt i den primitive familiekult i beboelseshuset og betraktet laren som fellesnavn for stamfar (forfar).[1] Navnet „lar" er neppe av romersk oprindelse, og det er fremsatt den forklaring, som nu i det store og hele er godtatt, at det er av etruskisk oprindelse og betyr sjef.[2] Den sannsynligste forklaring blir således den som Mommsen m. fl. har gjort sig til talsmann for, nemlig at navnet oprindelig har vært benyttet om de dyrkede døde som en høiere kategori, og siden er gått over til å betegne husets skytsånd. Det er således løst fra kategorien: de nærmeste avdøde i familien, og kommer nær den samme betydning som norske tradisjoner legger i gardvord og tunvord.

Servius forklarer lar-kulten ut fra begravelse i huset i likhet med den greske heros-kult.[3] Helt å forkaste dette vidnesbyrd som „greulicher Schwindel", slik som Wissowa gjør, er neppe mulig.[4] Med de paralleller for øiet som både middelhavsfolk, mellem- og nordeuropéiske folk opviser, er det ikke bare mulig, men sannsynlig at romerske stammer kan ha kjent husgraver.[5]

Diskusjonen om lar må imidlertid ikke distrahere bort fra emnet fedrekult og fedrebilleder som religiøst fenomen. Navn og form kan variere, selve fenomenet blir det samme. Den romerske huskult har formet en fast institusjon og har dannet en av grunnsteinene i samfundslivet. Det er påfallende hvilken likhet den opviser med nutidens kinesiske familiekult. 1. Begge steder finner man husalteret i husets viktigste rum. 2. Husfaren utfører daglig de foreskrevne riter. 3. Det utstilles hver dag mat og drikke til de avdøde. 4. De romerske anebilleder svarer til den kinesiske fedretavle. 5. Den første kinesiske tavle og den første romerske maske blev begravet med liket. Først efter denne akt blev selve kultbilledet (støtten) laget, innviet og opstillet. I Kina skjer dette selvfølgelig fremdeles. Ifølge den oprindelige og naive form og de enkle husformer hørte laren og kulten hjemme i atrium, husets fornemste rum. På landet var dette samtidig dagligog spisestue, hvor husfolket — for å bruke Horats's ord — „spiste sine måltider i nærvær av larene og delte med dem".[6] Til den oprindelige kult i den enkle og naive form hørte sikkerlig også det *én-rummede hus* med kokestedet, arnen — familiens samlingssted. Dette kan forklare at lar-billedene også optrer i kjøkkenet. Det er først i de rikes og formående personers hus at man får sacrarium og egen opbygning for kult-bruk. Utgravningene

[1] Se Pauly-Wissowa: Real-Encyclopædie der classischen Altertumswissenschaft, XII, Stuttgart 1925, sub verbo „Lar".
[2] Daremberg & Saglio: Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, Paris, sub verbo „Lar".
[3] Servius ad Aen. V, 64, VI, 152, edd. Georgius Thilo et Hermanus Hagen I, s. 598, II, s. 33.
[4] G. Wissowa, Die Anfänge des römischen Larenkultes, i Archiv für Religionswissenschaft VII, Lpz. 1904, s. 44 f.
[5] Marquardt & Mommsen: Handbuch der römischen Altertümer. Lpz. 1889. III, s. 123, VII, s. 240.
[6] Quintus Horatius Flaccus: Odes et épodes. Éd. F. Villeneuve. Paris 1927, s. 204.

i Pompeji gir her det påliteligste billede. I mange rike hus er larariet i atrium, i andre derimot i et siderum (ala) eller i et hjørne av peristylet. Den enkleste og mest almindelige form for larariet er nisjen i selve veggen uten noen forsiringer eller dekorasjoner. Nisjen synes å tjene to hovedformål: opstilling av billeder av kultpersoner og plasering av offergaver.[1] De mere forsiggjorte utgaver forsynes med et fremspringende stykke nedentil og en gesims eller listverk oventil. Bakveggen er enten rett eller konkav. De billeder som har vært opstillet, må derfor ifølge høiden på nisjene ha variert fra 35 cm til 70 cms høide. En rekke av de utgravne hus viser at veggen omkring larariene har vært dekorert med stiliserte og konvensjonelle mønstre. Med rette diskuterer Boyce figurenes „connection rather with the decorative, than with the religious structure".[2] Alt dette kunde svekke i noen grad det romerske materiales beviskraft for fedredyrkelsen og dens symbolikk. Det må dog huskes at her gjelder det samme forhold som for larene. En lang tid er gått, og store forandringer er i tidens løp innført i den oprindelige kultform. Tross utglidning og overgang til kunstnerisk dekorasjon viser dog de opbevarte levninger tilstrekkelig med trekk fra kultens religiøse side.

De viktigste beviser herfor samler sig om de mangeslags figurer som opbevares i larariene, i de inskripsjoner som finnes sammesteds, og til slutt i de voksmasker og genealogiske tavler som har hørt med til husalteret og huskulten. Billedene som er funnet i de utgravne hus's lararier, settes av arkeologene ikke i forbindelse med kulten. Man møter f. eks. slike uttalelser om en samling: „. . . the heterogeneous nature of the contents".[3] „. . . eine wunderliche Sammlung — es wird schwer halten die Zusammenstellung so verschiedener Dinge zu erklären" (von Roden). Måskje forklaringen kan falle vanskelig ut fra en arkeologs standpunkt. Men fra en religionshistorikers er denne brokete samling det beste bevis på kulten og skikkene. Som typiske fedrebilleder vil jeg regne alle hoder opstillet på en basis. Dette er en slags økonomisk forkortelse av billedet og almindelig utbredt i nesten alle soner. No. 49 i Boyce's samling har nesten bare hoder: 1. En figur i hvilende stilling. 2. Lite hode satt på en basis, så den ligner en herme (18,5 cm høi). 3. Do. av en mann stillet på en søile med rektangulær sokkel. 4. Byste på en rektangulær basis (28 cm høi). 5. Hode (15 cm høit). Hoder optrer også i tre, men det er jo rimelig at figurer i dette materiale har vært lettere utsatt for ødeleggelse. Av inskripsjoner har no. 47 hos Boyce følgende: „Lares augustos", no. 63: „Oliva condita XVII k. novembres". Disse eksempler kan sikkerlig økes, men det ligger ikke innenfor rammen av denne undersøkelse å opta denne side. Til slutt kommer imidlertid det yngre billedmateriale i forbindelse med huskulten og bekrefter bruken i

[1] George K. Boyce: Corpus of the Lararia of Pompei. (=Memoirs of the American Academy in Rome. Vol. XIV.) Austria 1937, s. 106.
[2] ibid., s. 49.
[3] ibid., s. 23.

fedrekultens tjeneste. Nå virker det ikke lite forvirrende og misvisende at det særlig er voksmaskene de fleste forfattere beskjeftiger sig med, når romerske anebilleder skal beskrives. Sikkerlig har disse hatt en stor utbredelse og stor betydning i den senere tid helt op til Plinius. Men det sees jo tydelig av utgravningene i Pompeji og andre steder at billedene blev fremstillet på mange andre måter også i den senere periode. Således blev de både malt på tøi og i fresko på veggene. Likeledes formet i varig stoff som marmor og bronse. Det hele gikk over til å danne en for personlig forfengelighet og slektsstolthet velkommen anledning til å utstille sin families store personligheter og tilegne sig spesielle rettigheter. Det beste bevis i så måte er „jus imaginum" for den aristokratiske del av befolkningen i republikken og keisertiden. Ved begravelser blev masken båret av en nærstående slektning, som endog forklædte sig med den avdødes klær. Og den genealogiske og offentlige utstilling av anebilleder som ellers hørte til i privathuset, blev forbeholdt en bestemt klasse (curules).[1] Det er innlysende at man i slike former står overfor opløsningen av selve den primitive kult. Det religiøse element er slukt av det sosiale. Og det er den fremskredne kultur som har forårsaket endring av smak og form. Men dette forhindret ikke at det flere århundrer efter Kristi fødsel eksisterte grovere billeder i husene ellers i Sydeuropa. Da kulten forfalt, og den primitive inhabitasjonsforestilling var tapt, søkte man efter en fornuftig forklaring på de avdødes billeder og fant en sådan i erstatning for den døde.

Hermed er den romerske fedrestøtte i primitiv form og de yngre husbilleder i hovedtrekkene klarlagt. Som type på europèisk form for fedrekult er den romerske form av enestående betydning.[2]

Til slutt også et par ord om selve kulten. Tibullus har i flere vers skildret lar-kulten, og selv om denne skulde danne bare en form for opvartningen av de døde fedre, så må man kunne gå ut fra at de daglige former ikke artet sig vesentlig forskjellig.

Ham (laren) forsoned man let, naar man bragte ham Druen til Offer
eller en Krands til hans Haar, prunkløst flettet af Ax.
Glad over tilmaalt Held kom Husfader til ham med Kagen,
bagved tripped hans Glut bærende Honningen pænt.
. . . Ude paa Landet hver Knøs af Foraarsblomster nu fletted
Krandse, smykkede fromt ældgamle Larer dermed.
. . . Larer! skjærmer min Krop for den kobberhvæssede Spydsod!

[1] Se Gotthold Ephraim Lessing: Über die Ahnenbilder der alten Römer. 3. Hg. von Karl Lachmann. Lpz. 1900, og Handbuch d. römischen Altertümer III, s. 59, note 1.

[2] Man har muligens en antydning til forskjellige epokers typer og former i de uttrykk som forfatterne bruker. Lucan taler om de uformelige massive trestammer (Simula craque maesta deorum / arte carent caesisque extant informia truncis. Se s. 41.) Tibullus om bearbeidede støtter av mindre dimensjoner (e *stipite* factos). Og Festus bruker betegnelsen *fustis*, som vel også kan betegne en litt tykk staur (delubrum dicebant fustem, qui delibratur, o. s. v.).

Da som Offer en Gris faaer I fra Landmandens Sti.
Selv jeg følger, min Dragt er tvættet saa hvid, om min Tinding
slynge sig Myrter; en Kurv smykket med Myrter jeg bær'.
Gid jeg maa vinde jer Yndest! . . .
Larer, skjærmende Guder, som fordum vogted min Rigdom,
vogter min fattige Mark! Tager de Gaver, jeg har!
Fordum en Kalv jeg slagted til Offer for talrige Hjorder,
nu for min Jordlod smal ofrer jeg ikkun et Kid.
Kiddet jeg ofrer jer nu, mens Bondeknøsene rundtom
raabe: Skjænker os Korn, skjænker os rigelig Vin![1]

Tar man hensyn til den enkle form husalterne hadde, kan man vel gå ut fra at den daglige opdekning ikke gikk stort utover fremsettelsen av en skål med familiens daglige retter eller fornyelse av kransen, som synes å ha hørt med til den religiøse dyrkelse. Husherren har besørget rituelle bønner og skikker i eldre tid. Under forfallet tør likesåvel husets kvinner ha opholdt kulten som mennene.[2]

B. Vest- og Mellemeuropa.

Tacitus har ganske sikkert vill-ledet eftertiden ved å bli tatt alvorlig, når han fastslo at germanerne manglet religiøse billeder. Enten har han uttrykt sig uklart og opfattet „billeder" som høiere skulptur, eller har han vært en dårlig iakttager. Cæsar gjør opmerksom på kelternes „simulacra Mercurii" ɔ: hermer, som vi ovenfor har omtalt, og som faller helt sammen med en almindelig utbredt form for fedrestøtter.[3] De første kirkehistorikere vet å fortelle om stor rikdom på simulacra og idola. Om billed- og støttefabrikasjon vidner også følgende uttalelse fra tiden omkring religionsskiftet blandt frankerne: „De guder som I dyrker, duer intet. Hverken kan de hjelpe sig selv eller andre; ti de er enten laget av stein, tre eller metall".[4]

[1] Tibullus, overs. af Karl Conradsen: Kjærlighedsdigte af Tibullus. Kbh. 1871, s. 4, 28, 32.

[2] At larkulten har vært meget populær, viser Hieronymus's klage. (Commentarius in Isaiam prophetam, cap. 57, v. 7. Migne, Patrologia latina XXIV, col. 572.) Han besværer sig over at man satte billedene bak dørene til husene („post fores domorum") og gav dem navnet „hus-larer" („domestici Lares"), at man offentlig og hemmelig ofret til dem, at byene i mange provinser var gjennemtrengt av dette hedenskap, og at Rom hadde slike vernende billeder for hvert kvarter og hvert hus. I 392 blev larkulten forbudt ved lov av keiser Theodosius I. (Cod. Theodosianus XVI, 10, 12).

[3] Reinach: Cultes, mythes et religions, I, s. 147.

[4] „Nihil sunt dii, quos colitis, qui neque sibi neque aliis poterunt subvenire; sunt enim aut ex lapide, aut ex ligno, aut ex metallo aliquo sculpti." Grimm: Deutsche Mythologie, I, s. 96 (3. utg. 1854) = s. 88 (4. utg. 1875). Jfr. også følgende påbud fra en av de senere merovingiske konger: „praecipientes ut quicumque admoniti, de agro suo, ubicumque fuerint simulacra constructa vel idola daemoni dedicata ab hominibus, factum non statim abiecerint, vel sacerdotibus haec destruentibus prohibuerint, datis fideiussoribus non aliter discedant, nisi in nostris obtutibus praesententur." Constitutio Childeberti I, Monumenta Germaniae historica, ed. G. H. Pertz, t. III, Legum t. I, s. l. = Grimm[3] I, 70–71 =[4] I, 65.

Hvilken enorm masse der har vært av de gamle kultstøtter, får man inntrykk av når man hører at det allerede i 1880 var registrert 6192 stykker i „Inventaire des monuments mégalithiques en France". Som Helm har gjort opmerksom på, viser dette hen på en utbredt støttekult i den germanske verden. Men hvorvidt støtten har stått i den høiere gudekults eller i fedretroens tjeneste, kan man ikke vite med sikkerhet. Det første skulde efter lånordenes betydning være det mest sannsynlige. Men på grunn av religionsforskningens ensidige innstilling på å tolke alle fenomener som gudedyrkelse, har man ikke anvendt tilstrekkelig nøiaktighet i bestemmelsen av uttrykkene „avgud" eller „søileartet guddom",[1] som likeså vel kan ha vært anvendt på forfedrene som på gudene.

Kultstedet i friluft kalles av latinske forfattere „fanum", men av og til ser det ut som også selve kultgjenstanden benevnes så.[2] Ellers er det almindelige navn „simulacra" på denne. At det har eksistert kultsteder med støtter, hvor kulthandlinger fant sted, viser de første misjonsberetninger. Det synes i det hele å ha vært almindelig fremgangsmåte hos mange keltiske misjonærer å ødelegge slike støtter.[3] Bortsett fra kultsymboler for guder er det rikelige vidnesbyrd om tilstedeværelse av fedrestøtter. Her er det de første kristne koncilier skaffer sikre oplysninger. Når konciliet i Auxerre 578 can. 3 forbyr å lage utskårne figurer („sculptilia") av mennesker,[4] er det innlysende at forbudet ikke gjelder skulptur i almindelighet, men spesielle kultbilleder. Likeså at forbudet i denne forbindelse ikke kan sikte på gudedyrkelse. Hvorvidt de utskårne figurer bruktes i hus eller i friluft sees imidlertid ikke av forbudet. Men om husbilleder har man tidligere sikker underretning fra synoden i Elvira i Spania ca. 300, i forbudet mot „idola in domibus".[5] Dette forbud er av stor interesse også av den grunn at det er den nærmeste parallell til Eidsivatingslovens forbud mot „stav og stalle". I begge tilfelle er hverken kultens art eller objekt nevnt, men man nødes til å forbinde disse kultgjenstander med den religionsart som

[1] Helm: Altgerm. Religionsgeschichte, s. 225 f.

[2] „. . . destruxit fanum eorum, quod vocatur Irminsul." Grimm: Deutsche Mythologie, I, s. 105 (3. utg. 1854) = s. 97 (4. utg. 1875). Enten „idola" betyr kultgjenstand eller kultutstyr, eller også begge deler, kan være vanskelig å bestemme. Den samme flytende anvendelse gjelder også bruken av „idolum" og „ara", begge benyttes både til å betegne a) et alter, b) et billede, c) et kult-hus. Se Grimm, op. cit. I, s. 95 (3. utg. 1854).

[3] Gregorii Turonensis Liber vitae patrum, VI, de Sancto Gallo, c. 2, Monum. Germ. hist., Scriptores rerum Merovingicarum, t. I, Hannoverae 1885, s. 681. Vita S. Galli, av ukjent forfatter, 8. årh., Monum. Germ. hist., ed. G. H. Pertz, Scriptores, t. II, Hannoverae 1829, s. 7. Vita S. Walarici abbatis Leuconensis, Acta sanctorum Bolland., Aprilis t. I, Antverpiae 1675, s. 21: . . „Et juxta ripam ipsius fluminis stips erat magnus, diversis imaginibus figuratus, atque ibi in terram magna virtute immissus, qui nimio cultu, more Gentilium, à rusticis colebatur." — Grimm, Deutsche Mythologie I, s. 71. 97 f. 108 (3. utg. 1854) = s. 65. 89. 98 (4. utg. 1875).

[4] „. . . nec sculptilia aut pede, aut homine li(g)neo fieri penitus præsumat". (Mansi.)

[5] Hefele I: 1, s. 245.

alene knytter sig til huset og familien, nemlig *fedrekulten*. I can. 3 fra Auxerre, hvor det forbys å lage billeder av mennesker, forbys det også å holde kulthandlinger for „de hellige" i huset, og når man samtidig husker at „hellige" var en kamuflering av fedrene, ligger forholdet helt klart i dagen.[1] Det arkeologiske materiale fra Mellem-Europa inneholder ikke lite av betydning til belysning av kultsymbolenes karakter. Funn, som visstnok ikke direkte kan bevidne fedrekult eller bruken av sjelebilleder i de germanske stammeland, får dog *indirekte* stor betydning på bakgrunn av fedrestøttens forekomst i middelhavslandene ute i det frie og inne i husene. Noen av de kjente og for emnet betydningsfulle eksempler refereres derfor i det følgende:

1. Et utskåret hode av ben, funnet i en aker ved Merseburg. Det kan være et kultbillede eller en fetisj.[2]

2. En bronsefigur, funnen ved Schwedt an der Oder. Den fremstiller en mann med spiss hatt (hjelm?) og armene i hoftestilling. Ligner en anefigur.[3]

3. Hode fra Jankowo, Posen, funnet på en øi i Pakoschersjøen.[4] Halsen er uthulet i likhet med nr. 1, „offenbar zur Befestigung des Kopfes auf einen Pfal oder Posten".

4. Trefigur fra Behren-Lübchin bei Gnoien, Mecklenburg-Schwerin. Funnet sammen med slaviske kulturrester i den såkalte Storsjø, nå sump. Danner en slående parallell til primitive fedrestøtter.[5]

5. Trefigur fra Alt-Friesack, Kreis Ruppin, Brandenburg. 1,58 m høi og utarbeidet som figurstøtte. Rund åpning til fallus(?).[6]

6. Reliefplate fra Altenkirchen på Rügen, fremstiller et hode med spisst skjegg. Hendene holder et horn. I folketradisjonen kalt „Svantevit".[7]

[1] Il est défendu de célébrer dans des maisons particulières la messe ou les vigiles nocturnes des fêtes des saints. Hefele III: 1, s. 215. Jfr. forbudet paa det første tyske nasjonalkoncil 742, can. 5, mot „sive sacrificia mortuorum, sive sortilegos vel divinos, . . . sive incantationes sive hostias immolatitias, quas stulti homines juxta ecclesias ritu pagano faciunt sub nomine sanctorum martyrum vel confessorum." Op. cit. III: 2, s. 823. — Se også Indiculus superstitionum et paganiarum, punkt 9: „De sacrificio quod alicui sanctorum." (Monumenta Germaniae historica, Legum sectio II, t. I: Capitula regum Francorum, ed. A. Boretius, t. I, Hannoverae 1883, s. 223.)

[2] Jahresschrift für die Vorgeschichte der sächsisch-thüringischen Länder. Bd. XII. H. 2, Halle 1925, s. 48 og Tafel IX.

[3] A. Götze i Nachrichten über deutsche Altertumsfunde. 13. Jahrg. 1903, s. 1—3.

[4] Zentralblatt für Anthropologie 1909, s. 363.

[5] Jahrbücher des Vereins für mecklenburgische Geschichte und Alterthumskunde. Bd. 58, 1893, s. 206.

[6] Archiv für Anthropologie. Berl. B. 21, 1892—93, s. 62.

[7] Arch. f. Anthropologie 1892—93, s. 52. Det er helt utelukket at Svantevit hos Saxo i Gesta Danorum har noe med dette billede å bestille. Tradisjonen bevidner bare med hvilken fasthengen folketroen omfatter de gamle kultpersoner. Se Jørgen Olriks danske oversettelse av Saxo i Folkelæsning nr. 344, Kbh. 1925.

7. Bamberg-billedet, funnet i Regnitz-dalen ved Bamberg sammen med rester av uthulte trestammer, pelebygninger og knokkelrester. Betraktes som kultbillede.[1]

Vesteuropéiske kultbilleder og kultsteder er omtalt i flere helgenkrøniker. Men sikre oplysninger er allikevel så lite tilgjengelige på det nuværende tidspunkt at dette felt må forbigås. Det er særlig det keltiske materiale som må samles og bearbeides for nærværende formål. I så måte byr sikkerlig de irske kilder på ennu ubenyttede meddelelser. Det er nok å henvise til den overmåte sterkt utviklede stammeorganisasjon og den kult som har fulgt denne. Det har eksistert kjente billeder som tyder sterkt på ærede stammeheroer. Anordningen av et stort billede i midten og en hel del små omkring dette minner endog påfallende om varjagernes billedkult. En fast festdag og ydelse av førstegrøde gir også meget sterke holdepunkter for antagelsen om fedrekult i forbindelse med irske Cromm cruach.[2]

C. Østeuropéiske former.

Vender man sig fra Vest- og Mellem-Europa til den østlige lut av kontinentet, står et meget rikere materiale til rådighet for undersøkelsen av fedrebilledene og støttene. Den forfatter som har gjort det banebrytende arbeide på dette felt, er Wladimir Demetrykiewicz.[3] Han har påvist at de russiske og prøissiske „Bildsteine“ er former for asiatiske fedrestøtter ɔ: bab, og han mener å ha funnet 8 forskjellige varianter: 4 for Asia og 4 for Europa. De har et utbredelsesområde som strekker sig fra Baikalsjøen til Württemberg. De fleste asiatiske typer fremstiller en mann og er som regel knyttet til gravstedet. Utviklingen synes å ha beveget sig efter følgende linje: Oprindelig blev en naturlig steinblokk stillet på siden av eller midt på graven. Derefter kom det en tid med dekorasjon på steinen med dyretegninger eller ansikt. Til slutt fikk steinen omrisset av et menneske og blev efter hånden tydelig utarbeidet.[4] På gamle graver ved Teletskisjøen i den sydlige del av guvernementet Tomsk er funnet søileformer med et menneskeansikt. Og det stemmer overens med en ellers overalt utbredt primitiv form i øvrig, når Demetrykiewicz sier: „Das ist wahrscheinlich die älteste Abart und Gruppe der „Steinbaben“ in Asien“.[5] Disse regnes da av forfatteren til *første hovedgruppe*.

En mere utviklet form kjennes på at figuren er forsynt med armer og holder et kar i hånden. Denne gruppe lokaliseres til Atlasfjellene ved Kobdosjøen og regnes for *annen hovedgruppe*. En *tredje hovedgruppe* med figurer og inskripsjoner hører hjemme omkring Jenisseis kilder ved Orchon og Toláfloden. Gravene er ophøiede, og der er laget kultsted. Inskripsjonen

[1] L. Lindenschmidt, Die Alterthümer unserer heidnischen Vorzeit. Bd. II, H. 2, Mainz 1870, Tafel 5. [2] Encyclopædia of Religion and Ethics, sub verbis: Images and Idols.
[3] Wladimir Demetrykiewicz: Figury Kamienne t. zw. „bab“. I: Bulletin international de l'Académie des sciences. Cracovie 1911. [4] Op. cit., s. 99. [5] Op. cit., s. 100.

er dels på tyrkisk, dels på kinesisk.[1] En *fjerde hovedgruppe* hører hjemme i Turkestan og på Kirgisersteppen og er utbredt vestover til Europa. Figurene er forsynt med bart, armenes stilling er karakteristisk, hånden holder alltid noe, gjerne et horn, et bæger eller en kopp. Drakten er fremstillet som en sid kjortel med rem. På hodet er satt en slags hjelm. Alle støtter er opstillet med ansiktet mot øst. Demetrykiewicz mener at drikkekaret har en religiøs kultisk betydning, og at figurene sannsynligvis fremstiller den døde som hviler i graven,[2] og at støttene oprindelig blev laget av tre og leire, noe som man ennu ser hos torguter og samojeder (Iwanowski, Buschan). De européiske baber er i syd fremstillet som *menn* der holder et bæger, drikkehorn eller sverd i hånden. De yngste baber viser her kristne elementer.[3]

I Don- og Dnjepr-området til Østgalizia finner man derimot blandede former av steinbilleder. De *kvinnelige* skikkelser har til hodebedekning en høi spiss lue, som viser hen på slektskap med nulevende kosakk-kirgiser og turkomanner. De *mannlige* er utstyrt med en halvkuleformet hjelm og krumsabel. Figurene står på en „kurgan“ ɔ: jordforhøining, som sannsynligvis skriver sig fra en gravhaug.[4]

De baltiske former har i den tyske litteratur fått navnet „Bildsteine“ og „Bechersteine“ efter det drikkekar som er avbildet på de fleste av dem. De er behandlet i en anselig litteratur. I alt kjenner man 13 billedsteiner. De viser stor likhet med de russiske former og er forsynt med lange drakter, runde luer, 4 har sverd efter vikingsverdtypen fra 9.—11. århundre.[5]

Avstøpninger finnes i Museum für Völkerkunde i Berlin.

No. 1. Bildstein von Mosgau-Gr.-Herzogswalde, Kr. Rosenberg (W. Pr.), 126 cm høi, brukt som grensestein, opbevares i Stadtmuseum, Danzig.

No. 2. Bildstein von Rosenberg-Rosenau-Gr.-Brunau, Kr. Rosenberg (W. Pr.), 138 cm høi, brukt som grensestein, opbevares i Stadtmuseum, Danzig.

No. 3. Bildstein von Rosenberg-Gr.-Nipkau, Kr. Rosenberg (W. Pr.). Bruk og opbevaring som no. 1.

No. 4. Bildstein von Goldau-Heinrichau, Kr. Rosenberg (W. Pr.), 97 cm høi. Bruk og opbevaring som no. 1.

No. 5. Bildstein von Gr.-Leesen, Kr. Danziger Höhe (W. Pr.), 80 cm høi. Opbevaring som no. 1.

[1] Op. cit.
[2] „Sie stellen wahrscheinlich die Gestalt des Verstorbenen dar, welcher dem religiösen Ritus des schamanischen, ursprünglich bei allen Völkern türkischen Stammes verbreiteten Glaubens gemäß ein Gefäß zum Libationsopfer hält.“ Op. cit., s. 102.
[3] Op. cit., s. 104.
[4] Russiske undersøkelser er fremlagt på kongresser i Charkow 1902, Jekaterinoslaw 1905 av Trifieliew, Gorodeew, Muller (Demetrykiewicz). Se for øvrig rikt belegg i August Hartmann: Becherstatuen in Ostpreussen und die Litteratur der Becherstatuen. I: Archiv f. Anthropologie. B. 21, 1892—93, s. 253, 264.
[5] Fortegnelse over avstøpninger og fotografier i Katalog des Römisch-germanischen Central-Museums. No. 1.

No. 6. Bildstein aus Christburg, Kr. Stuhm (W. Pr.), 118 cm høi, kalles *Potrimpus*. Blev innmuret som hjørnestein i klostret i Christburg, bygget efter 1720. Nu i Vorgeschichtliche Sammlung (im Grünen Tor) i Danzig.

No. 7. Bildstein von Barten, Kr. Rastenburg (O. Pr.). Kalles „*der Bartensche Reckel*". Opstillet i Slottshaven i Bartel.

No. 8. Bildstein „*Bartel*" aus Bartenstein, Kr. Rastenburg (O. Pr.). Står nu i Bartenstein.

No. 9. Bildstein „*Gustebalda*" aus Bartenstein, Kr. Rastenburg (O. Pr.), 96 cm høi. Det skal ha hørt en sokkel til steinen. Opbevaringssted som nr. 8.

No. 10. Bildstein aus Jelitken, Kr. Oletzko. Prussia-Museum i Königsbergs slott.

No. 11. Bildstein aus Hussehnen, Kr. Pr.-Eylau (O. Pr.). Brukt som grensestein, kalt „*Mankesteen*" (= Männchenstein) eller „das faule Mädchen aus Skervitten". Prussia-Museum i Königsbergs slott.

No. 12. Steinfigur aus Theerwisch bei Rheinswein, Kr. Ortelsburg (O. Pr.), kalt „*Böses Mädchen*". Opbevaringssted ukjent.

No. 13. Bildstein von Pientken, Kr. Lyck. Funnet på kirkegården i Pientken.[1]

La Baume's opfatning faller sammen med Demetrykiewicz', at steinene oprindelig har stått på graven, selv om denne sammenheng ikke lenger kan påvises for de prøissiske steiner. Men han henviser til steinenes paralleller i Russland, hvor man ennu kan iaktta graver med baber. La Baume støtter sig også særlig til M. Muchs undersøkelse,[2] som går i samme retning. At støttene derfor fremstiller døde personer og har hatt kultisk betydning, er hevet over all tvil: „Nehmen wir dies als ursprüngliche Bedeutung der Steinbaben an, so liegt es nahe weiter zu folgen, daß die Steinfiguren Abbilder der Verstorbenen sind, oder doch an die Person des Toten erinnern sollen." På 8 av steinene er drikkehorn plasert i den høire hånd. Denne overensstemmelse med billedene på Kirgisersteppene med pokal i den løftede høire hånd og billedene i Kaukasus og Altai-området, hvor hendene er foldet over drikkehornet, gir La Baume anledning til følgende uttalelse: „Die Annahme, daß es sich in all diesen Fällen um ein Libationsgefäß (Opfergefäß, zum Trankopfer) handelt, dürfte daher das richtige treffen."[3]

Den primitive form på steinbilledene har bragt mange til å tenke på steinalderfrembringelser. Weigel påviste imidlertid steinbabenes sverdtype som avbildning av vikingtidens, og dermed bortfaller steinalderhypotesen (La Baume, s. 9). Men at de skriver sig fra førkristelig tid, viser draktene med kjortel og belte samt bartene. Samme type avbildninger er også funnet

[1] La Baume: Bildsteine des frühen Mittelalters aus Ost- und West-Preussen. (I: Blätter für deutsche Vorgeschichte. H. 5. 1927, s. 1—5.)

[2] M. Much: Ueber die Steinfiguren (Kamene babe) auf den Tumulis des südl. Russlands. (Mittg. d. Anthrop. Ges. Wien. Bd. 7. 1878, s. 193.)

[3] La Baume, op. cit., s. 8.

i de eldste kristne kirker og på gravsteiner. Den arbeidsteknikk som er anvendt, er efterligning av treskulptur, og dette viser at skikken med å skjære i tre har vært kjent og brukt. En viss ubehjelpelighet i behandlingen av stein-materialet forklares herved helt tilfredsstillende.[1]

At folketradisjonen har gitt steinene forskjellige navn, men ikke noen av dem gudeverdighet, er av stor interesse.[2] Potrimpus, også i sin tid kalt Bontoloman (se no. 6), synes å være et forholdsvis nytt navn fra den tid steinen blev innmuret i Christburg kloster. Reckel (se no. 7) som brukes som skjellsord, er av J. G. Behnisch avledet av Reyk, Rekis (riks?), en gammel ærestitel.[3] Gustebalda (se no. 9) er ifølge folketradisjonen en forsteining av en datter, som bebreider sin mor at hun ikke fikk like så pene klær som de andre. Navnet er ikke eldre enn fra 1769.[4]

Man kan således av folketradisjonene slutte at det ingen erindring og ingen forbindelse finnes mellem støttene fra den tid de var kultgjenstander, og nutidens tradisjoner. Hartmann fremsetter den riktige formodning at disse støtter, siden de ikke er gude-, men menneskebilleder, må ha stått i forbindelse med „Ahnen- oder Heldenkultus", og henviser til skikken med lignende billedstøtter i Asia.[5] Hartmann citerer Radloff, som har iakttatt kult hos tartarer i nutiden. Denne gikk ut på å ride rundt steinstøttene et visst antall ganger og å legge en del av provianten ved foten. På spørsmål om hvorfor de gjorde dette, fikk Radloff det svar at slik hadde fedrene gjort, og at det var en fornem (sic!) kvinne som var blitt forsteinet. En støtte i Kirgiserområdet, beskrevet av Potanin, var dyrket i ottiårene og beskyttet med et tak av treverk.[6]

Med steinbabene og gravkulten står man derfor på sikker grunn når det gjelder forekomsten av offerstøtter og sjeleboliger i Øst-Europa.

Finsk-ugriske billeder.

I denne østeuropéiske gruppe bør også de finsk-ugriske sjelestøtter behandles. De skriver sig fra nyere tid, og den hele kult er derfor kjent og beskrevet detaljert av avdøde K. F. Karjalainen.[7] På mange måter er Karjalainens fremstilling og uttrykksmåte særlig egnet til å benyttes ved

[1] „Denn nicht nur die Germanen, sondern auch die Slawen, Altpreussen, Balten u. a. nordeuropäische Völker sind ohne Zweifel als Bewohner waldreicher Länder von Urzeiten hier in der Kunst der Holzbearbeitung geschickt und geübt gewesen, während ihnen die künstlerische Bearbeitung des Steines fremd war." La Baume, s. 10.

[2] Presten Behnisch, som skrev i 1836, protesterer bestemt mot at billedene skulde fremstille guder, og henviser til Hartknoch: Altes und Neues Preussen I, kap. X, hvor kultbilleder behandles.

[3] Se Archiv f. Anthropologie 1892—93, s. 296.

[4] Ibid. 1892—93, s. 296. 297.

[5] August Hartmann: Becherstatuen in Ostpreussen, s. 309.

[6] Hartmann, op. cit., s. 285 ff.

[7] K. F. Karjalainen: Die Religion der Jugravölker, I—II, Porvoo 1921—22.

undersøkelser av den norske huskult. Han går nemlig ut fra huskulten, og kaller de vesener som dyrkes, „husånder" uten nærmere definisjon. Og dette navn kan man jo også benytte for den norske kult før man er klar over de dyrkede veseners karakter og oprindelse. Det synes imidlertid som forfatteren av nevnte verk, eller oversetteren av det, mere har arbeidet ut fra folkloristiske enn religionshistoriske synspunkter. Herom synes iallfall den benyttede terminologi å bære vidnesbyrd. Likeså savner man tekniske uttrykk fra den religionshistoriske fremstilling. Denne mangel på kontakt med moderne terminologi byr derfor på flere vanskeligheter. Forfatterens noe usedvanlige inndeling av dyrkede vesener omfatter i det avsnitt som har interesse for foreliggende emne: hus-, privat- og distriktsånder.

Husåndene dyrkes overalt i de jugriske folks land. Det er blott en gradsforskjell i kulten, bestemt efter et nærmere eller fjernere forhold til den gresk-ortodokse kirke. Innen en husstand kan de forskjellige individer gjerne ha hver sine, som de da betrakter som skytsånder (Karjalainen II, s. 8). De er alltid avbildet i menneskelig form, enten de er fremstillet som tøidukker, med en stein, et stykke tre eller metall til kropp, eller de er laget som et trebillede. De enkleste former har ikke utskåret hode. Men i almindelighet ynder man å efterligne et ansikt med nese og øine. Ofte kan ansiktet være særs omhyggelig utarbeidet og perler innsatt til øine. Likeså kan kroppsdelene være antydet. Foruten tre bruker man bly til å lage av. Figurene kan lages av både menn og kvinner, men aldri av den person for hvem de skal gjøre tjeneste.

Betegnelsen husånd er uklar og kan jo brukes om en hvilken som helst åndemakt. Det viser sig imidlertid at man har med de avdøde å gjøre. Det er nemlig de som tenkes å ta bolig i billedene. En avdød kan straks efter sin bortgang få sitt billede og sin dyrkelse. Ved drømmer lar han sin slektning få beskjed om sin tilværelse og uttaler ønsket om å bli representert i et billede. Foruten gjennem drømmen har den avdøde også adgang gjennem shamanen til å gi sig til kjenne.' Shamanene er samtidig billedmakere (s. 10). Til billedfremstillingen hører også beklædning. De kvinnelige billeder har hodetørklæ, mennene lue. Shamanenes store fortjeneste består i at de, efterat billedet er ferdig, kan opsøke den avdødes ånd og føre den inn i billedet. Efter endt innvielse legges det i en kiste og bevertes med kjøtt, brennevin, sukker, og alt det som huset kan yde (s. 12). Disse dukker synes imidlertid å være en nyere utvikling av en eldre kult. Jo lenger øst man kommer, desto mere primitive former møter man, og trebilledet blir omtrent enerådende. Når vasjuganene skal lage sig en sjelestøtte, tar de materialet i slektens offerlund. Og husfaren besørger ofte selv alle ceremonier uten hjelp av shaman. Også disse billeder klæs med tøi, og man har spesielle draktfornyelser under hvilke billedet føres fra huset hvor det har sin plass, til et gammelt offersted for å omklæs og fornyes (s. 15 f.).

Huskulten og husets hellige hjørne.

Disse ovenomtalte billeder, som altså viser sig å være sjelegjemmer for familiens avdøde, behandles med stor ærbødighet og respekt. De mindre billeder blir nedlagt i kiste eller neverskrukke og kun tatt op ved bestemte anledninger. Beholderen med billedene står på husets æresplass, på den innerste vegg eller i trehus ved det høire innerhjørne, som betraktes som åndehjørnet. Som regel er beholderen anbragt på et ***understell eller på en stokk***.[1] Større støtter står fritt i åndehjørnet med en kiste eller en neverskrukke foran til å legge ofrene i (Karjalainen II, s. 17). Dette hjørne er så hellig hos visse stammer at kvinnene ikke må opholde sig i nærheten, forat ikke husfaren skal rammes av en ulykke. Hos andre stammer har man kun erindringen om helligheten igjen i uttrykket „mul" (tabu) og i visse skikker. Når en tremjuganer dreper et offerdyr, vender han sig alltid med ansiktet mot det hellige hushjørne, som man vedblivende betrakter som „sjelen"s opholdssted (s. 19). I øvrig varierer formene noe efter stamme og kulturutvikling. Det er således også merker efter en enkel husstøtte hos ostjakene. En russisk forsker har således sett en støtte inne i en jurte. Den var så høi at den gikk igjennem taket. Den kaltes „husherren", og ingen av jurtens kvinnelige beboere som var over 8 år, måtte komme i nærheten av den (s. 16). Den russiske forsker Papay har sett støtter med utskåret hode på, og betraktet slike som representanter for lavere åndevesener. Karjalainen synes å ha samme opfatning. Men rettledet av denne rene og enkle form for fedrestøtten er det ingen grunn til å gå utenfor kretsen av familiens egne avdøde, som innehavere av støttens sjelebolig. Men det tør allikevel være en forskjell, idet man kanskje ved et sådant tilfelle står overfor en lokal heros eller stamfar.

Behandlingen av husstøttene var og er fremdeles omstendelig og tar meget av befolkningens tid og opmerksomhet. Ved den før omtalte om- og iklædning kreves blodige ofre. Offerdyret, som regel en bukk, stilles slik at blodstrømmen besprøiter billedene. Dessuten dypper offerpresten sin pekefinger i blodet og bestryker særskilt billedets panne, nese og lepe. Av offerkjøttet kokes retter, hvormed billedene bevertes. Dessuten sprinkles de med brennevin og røkes med en velluktende bark.

Til den daglige kult hører at åndene (billedene) får sin del av måltidet i den opsatte eller ophengte offerkurv. Det hender også at føden føres inn i den åpne munn og rinner nedover billedet (s. 22). Ved henvendelse til åndene står ostjakene opreist med hodet bøiet og frembringer en pipende lyd, omtrent som når de lokker på en hund. Før og efter en jaktferd går mannen regelmessig hen til husånden for å få god fiske- og jaktlykke eller bringe takk for god hjelp og vellykket ferd. Dersom fisket mislykkes, og familien rammes av en ulykke, straffer man husånden ved å slepe billedet i sølen, trampe på det og denge det. Det hender endog at man hugger et billede i stykker og brenner det til hevn for dårlig tjeneste.

[1] Jfr. oldn. *stallr.*

Billeder utenfor husene.

Karjalainen regner de utenfor husene plaserte billeder som tilhørende en annen gruppe: familie- og bostedsåndene. Men han gjør samtidig opmerksom på at der ikke eksisterer noen vesensforskjell mellem det han kaller husånd og disse familieånder. De har den samme opgave, får de samme bønner og den samme kult (Karjalainen II, s. 30). Det viser sig her at mangelen på anerkjente og klare betegnelser lett kan forårsake misforståelser. Den hele kult er bygget på familien og slekten, og mens det kun er den nærmeste familie som får plassen inne i huset, er det stammen og de fjernerestående slektninger som representeres i denne gruppe. Det forklares derfor ganske naturlig at det innenfor denne finnes spesialiserte representanter, en for rensdyrjakt, en for fiske, en for familiestridigheter o. s. v., idet særlig flinke og habile personer blir ophøiet til stamme-heroer.

Allerede for flere hundre år siden vakte jugrernes billedsamlinger européiske reisendes forbauselse. Om de nordlige stammers billeder har man en beretning fra 1556 av Stephen Burrough: „Her traff jeg igjen Loshake og gikk i land med ham. Han førte mig til en samling samojediske avgudsbilleder på over 300 stykker. De var gjort på den simpleste og minst kunstneriske måte jeg har sett: øinene og munnen på mange av dem var blodige, de hadde form av menn, kvinner og barn efter en grovskåren målestokk, og de deler som skulde fremstille genitaliene, var også bestrøkne med blod. Enkelte billeder bestod bare av en stokk med to eller tre skar i, laget med en kniv.“[1] Burrough forteller også i samme beretning at han så det var opsatt trekubber foran enkelte støtter. Disse rakk op til den anmerkede munn, og han tok dem derfor som offeraltere. De var dessuten også blod-bestrøkne.

Nordenskiöld fant likeledes på sin ferd gjennem nordostpassasjen 1878 hos samojedene samlinger av slike primitive støtter i forbindelse med rester av offerdyr. Støttene bestod av små pinner eller kjepper av forskjellig lengde (antagelig av drivved). Små hakk betegnet øine, munn og nese. Og den samme skikk med å bestryke disse primitive billeder med blod var fremdeles aktuell.[2]

Ofte treffer man en stor støtte omgitt av små oventil spisse, mindre støtter. Karjalainen var inne på den tanke at denne spisse form skulde være en efterligning av kosakkenes luer, og konsekvensen herav måtte da bli at man opstillet de små støtter som vakt for den store. Nowitzkij så hos wogulene en stor støtte med en hærskare av „tjenere“ ɔ: mindre billeder omkring.

Finsch har i nærheten av Tsum's nordlige del funnet offersteder med plugger, som hadde plumpe innsnitt og ikke var guder, men offergaver (s. 61 f.). Ostjakerne setter en pinne på en fingertykkelse og en alens lengde

[1] Richard Hakluyt: The Principal Navigations, Voyages, Traffiques, and Discoveries of the English Nation. Vol. II, s. 338.

[2] A. E. Nordenskiöld: Vegas färd kring Asien och Europa. Sth. 1880, I, s. 89—93.

ned på offerstedet efter avsluttet offerhandling. Man har funnet optil 50 slike pinner på ett sted. Jugrerne kaller de små pinner og støtter for jəlän ɔ: hjelpere, skytsånder for den store, som ifølge Karjalainens opfatning er sjefen. Og det synes virkelig å være et generelt trekk ved den européiske fedrekult at en slektsheros eller stamfar foretrekkes fremfor de almindelige familiemedlemmer. Det er derfor godt mulig at det store billede representerer en av slektens fedre. Og når brukte kultbilleder bringes til offerstedet, plaseres disse omkring den centrale og mest ansette representant, og blir derfor helt naturlig klassifisert som en art ringere ånder ɔ: jəlän.

De store støtter kan utsmykkes, dersom de tilhører rike og ansette familier. Midlene som benyttes hertil, er metall, endog sølvplater. Billedene overskrider sjelden en høide av 1,5 m, og der stiles ikke på noe „wunderbares“ med dem. Nu lages ferre og ferre nye, og de eksisterende er gjerne arvet fra fedrene. De opbevares som regel på stammens hellige steder. I 1722 talte en russisk geistlig 75 hellige steder i wogulstammens område. Navnet på slike steder er saitanka og saitanskaja. Og enten det er en stor eller liten boplass, har man alltid en saitanka i nærheten av denne. De største og severdigste er imidlertid fjernet lengere fra byen og beliggende på ensomme steder, ofte utilgjengelige, midt inne i en sump eller i skogene (s. 81). Det synes som disse hellige steder har vært tidligere boplasser eller gravplasser, og det knyttes en rekke tabubestemmelser til dem. Finsch mener at også disse friluftsbilleder endog har hørt huset til, og henviser til navnet: χoten-ko, husmann, oten-ton, husånd. Han mener at forholdene har gjort husene til et lite sikkert opholdssted for dem, og at de derfor er flyttet ut til ensomme og gjemte steder. Men den egentlige årsak til utflytningen tør være den at nye slekter erstatter de gamle, og nye billeder fordriver de eldre. (Se nedenfor.)

Det er også meget som taler herfor. Det finnes ennu åndehytter hvor billedene er opstillet. Disse kalles tonχ-tapas, åndehus. Og Castrén beretter fra de felter hvor han har reist, at familiene fra gammel tid hadde sine egne gudebilleder, som de opbevarte i en egen jurte, som da tjenestgjorde som kulthus (s. 39). Og i Irtysch-området opbevares billedene ennu i hus. Dette kan også tilskrives det hårde klima og ønsket om å beskytte offergavene, som ellers hurtig ødelegges ute i friluft. De hellige steder utstyres nemlig med pelsverk, sleder, klær, neverskrukker og kister, og det er naturlig at man ikke ønsker å se disse ting ødelagt med en gang (s. 96, 99, 100, 113). Når slektene skiftet, og de gamle billeder skulde erstattes av nye, blev hine båret ut til samlingsplassene under store optog og innviklede ceremonier. Disse hellige steder med sine billedansamlinger gjør derfor samme tjeneste som de kinesiske fedrehaller og polynesiernes forsamlingshus.

De stammer som er behandlet i det av Karjalainen og andre fremlagte materiale, bor i land som strekker sig over et veldig areal, og de omfatter en rekke forskjellige stammer og nasjoner. De representerer dessuten ikke

så ganske likeartede utviklingstrin. Dette gir sig sterkt uttrykk i støtteformene. Et av problemene i den ugriske støttekult møter med ansamlingen av mange mindre støtter, samlet omkring en stor. Jugrerne *kaller de små jəl'än* ɔ: *hjelpere, skytsånder,*[1] *og Ibn Fozlan gir vesentlig den samme betegnelse i sin beskrivelse av den anordning han traff hos varjagene* i det 10de århundre.

Ifølge Karjalainens opfatning skal de små støtter betraktes som tjenere for *sjefstotten*. Samtidig antyder han en russisk påvirkning, idet han fremsetter den formodning at deres spisse hodefasong skal efterligne kosakkluene. Nu har man også små offerpinner, som nedsettes på samme måte som „hazomanga" på Vestmadagaskar for hvert offer. Men på grunnlag av den europeiske fedrekults utvikling i retning av å foretrekke stamfaren eller en slektsheros som kultperson fremfor de almindelige familiemedlemmer, forekommer det mig at disse ansamlinger av et stort og flere mindre kan forklares på følgende måte: Det store billede er det oprindelige og representerer en av slektens fedre. Han er og blir sjefen, men efter hvert som de forskjellige avdelinger bringer sine brukte „billeder" til offerstedet, danner de en garde omkring den centrale og mest ansette representant. Og derav kan man så forklare „jəl'än" som en ringere art ånder. Tydningen av denne støtteformasjon har stor interesse som hjelp til å tolke den varjagiske form, som igjen synes identisk med den gotlandske „stafgarðr".

7. Norrøne former.

A. Varjagene i Russland.

Den arabiske reisende Ibn Fozlan har gjort den europeiske forskning store tjenester ved sine skriftlige beretninger om livet blandt varjagene i Russland på hans tid. Vi har tidligere benyttet hans skildring av en likbrenning og kan nu igjen utnytte hans meddelelser om varjagenes støttekult, som synes å ha overrasket ham. Hans beretning er så meget mere verdifull som den knytter sammen de skandinaviske former med øst-europeiske og gir nøkkelen til flere hittil uløste gåter. Med hensyn til påliteligheten av Fozlans beretning får man, ikke minst ved overensstemmelser til de to nevnte sider, bekreftelse på troverdigheten av hans beretning. Minst verdifulle er selvfølgelig hans egne kommentarer og utfylninger, foretatt ut fra ganske andre forhold enn dem han er kommet op i blandt varjagene. Jeg følger i nedenstående Vilh. Thomsens oversettelse i „Samlede Afhandlinger", I, s. 278: „Så snart deres skibe er ankomne til ankerpladsen, går hver af dem i land, medtagende brød, kød, løg, mælk og berusende drikke, og begiver sig hen til en oprejst høj stolpe, der har ligesom et menneskeligt ansigt og er omgiven af mindre billedstøtter, bag hvilke atter andre træstolper er oprejste. Han træder da hen til den store træfigur, kaster sig

[1] Ordet skal ha en sterkt begrenset betydning og brukes ikke til dagligdags om åndene.

ned på jorden foran den og siger: „O min herre, jeg er kommet fra det fjærne og bringer med mig så og så mange piger og så og så mange sobelskind." Og når han således har opregnet alle sine handelsvarer, fortsætter han: „Til dig har jeg bragt denne gave"; han nedlægger da det, han har bragt, foran træbilledet og siger: „Jeg ønsker, at du vil beskære mig en køber, der har fuldt op af guld- og sølvpenge . . ." . . . Kan han alligevel ikke opnå, hvad han ønsker, bringer han en af hine små billedstøtter en gave og beder om dens bøn, idet han siger: „Disse er jo vor herres hustruer, døtre og sønner." Og således vedbliver han at henvende sig til den ene efter den anden, anråbe om deres forbøn og kaste sig ned for dem." Går handelen godt, er det hans plikt å gjengjelde. Han tar da en del okser og „slagter dem, giver endel af kødet til de fattige og bærer resten hen foran hin store billedstøtte og de omgivende små og hænger oxernes og fårenes hoveder op på den oprejste træstolpe. Men om natten kommer hundene og fortærer det altsammen. Da siger den, der lagde det der: Min herre har velbehag i mig; han har fortæret min gave."

Dette billede Ibn Fozlan gir av kultplassen, er i korthet følgende:

a. *En stor og dominerende støtte i midten* (Herren).

b. *Tallrike mindre støtter rundt omkring denne* (hustruer, døtre og sønner).

c. *Andre trestolper reist omkring* (gjerde).

Takket være denne siste oplysning er det mulig å knytte varjagenes kultsteder til Gotlandslovens „stafgarðr".[1] Som utfylning til lovbudet kommer dessuten med den historiske sammendragning: „Før den tid og lenge efter trodde man på holt (lunder), på hauger, på vé og stavgårder og på hedenske guder."[2] Denne opregning av forskjellige kultsteder er overmåte betydningsfull. Den innvidde grunn samt offerlunden hørte vel som regel til den centraliserte gudekult, mens gravhaugen var viet fedredyrkelsen. Og hvad den innhegnede støtte-kultplass angår, er det størst sannsynlighet for at også denne var viet samme kultart. Vi er nemlig så heldige at vi kan gjenfinne den gotlandske „stafgarðr" i Ibn Fozlans billedstøtter: en høi stolpe, „der har ligesom et menneskeligt ansigt, og er omgiven af mindre billedstøtter, bag hvilke atter andre træstolper er oprejste". Nettop denne samme ordning og samme grunntanke gjenfinnes på jugrafolkenes kultplasser beskrevet av Karjalainen.[3] Den midtre støtte synes å være stamfaren, stammeheros eller en person med stor „heill". De små støtter er derimot enten mindre betydningsfulle slektsmedlemmer, eller offerstøtter til bevidnelse av offeret, slik som samojedene synes å praktisere med sine større eller mindre pinner og kjepper som settes ned efter offerhandlingen.

[1] „Engin ma haita a huathci a hult eþa hauga . eþa haþin guþ . huatki avi eþa stafgarþa." Det siste ord oversettes i den svenske tekst med: „med stafvar inhägnade platsar." Gotlands-Lagen utg. af D. C. J. Schlyter, Samling af Sweriges gamla lagar. Lund 1852. 4. Aff blotan, s. 14.

[2] Bibliotheca Norvegiæ sacræ IV, Daa Noreg var misjonsmark. Bergen 1924, s. 43.

[3] Karjalainen II, s. 57 – 60.

Denne form med en innhegning av friluftsstøttene, sikkerlig løsrevet fra gravhaugen, må, såvidt jeg kan skjønne, være en spesiell øst-skandinavisk skikk. Men den har betydning for kultspørsmålet også i Norge med henblikk på friluftsstøtter, og særlig på anvendelsen av „stafr" om kultstøtte i sin almindelighet.

De andre støtteformer som forekommer i Ibn Fozlans beretning, er ikke så lette å tolke. Støttene ved skibet kunde tenkes å være hans ondvegesstøtter, eller hans egne fedrestøtter. De kunde også være erstatning for levende ofre, som skulde brennes sammen med ham på en mindre dramatisk måte enn den unge kvinne. Støtten på gravhaugen derimot volder ingen vanskelighet. Man har i denne form en kombinasjon av alter og minnestøtte som er vel kjent verden over.[1]

Alle merker tyder på at det hos de utvandrede skandinaver har eksistert en rik støttekult. Selv om man gjør fradrag for mulig asiatisk påvirkning, blir det nok igjen av vidnesbyrd om at man ansikt til ansikt med det norrøne felt i sin helhet kan føre spørsmålet om støtten som kultsymbol på skandinavisk grunn ut av gjetningens og inn i forskningens verden.

B. Danmark.

Når man fra den finsk-ugriske folkeverden kommer over til Skandinavia, blir materialet for undersøkelsen igjen sparsomt. Så meget mere verdifulle blir derfor de få og små spor man finner. I Danmark har man således de høist interessante mosefunn, beskrevne av A. Feddersen i Aarbøger for nordisk Oldkyndighed, 1881, s. 369, samt i S. Müllers funn, beskrevet i Nordische Altertumskunde II, s. 180.

1. Støtten fra Vranum mark, Almind sogn, Lysgård herred, Viborg amt.

En ekestamme blev her funnet 1881 på 1 m's lengde og 71 og 54 cm i diameter. Den stod på hodet i en steinhaug og bar spor av bearbeidelse. Den var plugget med små trestykker.

Under steinene var der et ildsted, brente kull og et tomt kar. Av Feddersen og andre forskere er steinene og ildstedet opfattet som et offersted. (Feddersen, op. cit., s. 376 ff.)

2. Støtten fra Broddenbjerg, Asmild sogn, Middelsom herred, Viborg amt.

Den blev funnet i 1880 i en steinhaug med omkring 200 steiner. Det var en del potteskår mellem steinene. På selve haugen var støtten stillet. Den var laget av ek, og to grener dannet benene. Hodet var antydet, fallus fremstillet ved en gren. Man har også antatt denne steinhaug for en kultplass. (Feddersen, op. cit., s. 370 f.)

[1] Vilh. Thomsen: Samlede Afhandlinger I, s. 278.

3. Rester av støtter på Rosbjerg gård ved Hobro, Randers amt.

Her fant man rester av en krukke, et drikkehorn og noen trestykker. To tykke peler stakk op midt i haugen, de var nedentil tilspisset. Müller, som har beskrevet funnet, Nordische Altertumskunde II, s. 181, mener at disse rester tilhører kultstøtter. Hornet som blev funnet, tilhørte romertiden, men et etruskisk bronsekar derimot bronsealderen.

4. Støtten fra Kjæreng Mose, Veileby, Ferslov sogn, Sjælland.

Denne blev funnet i 1876 og er den merkeligste av disse danske funn. Den var 1 ½ alen høi og var dannet av en treblokk. Benene var antydet, det var firkantede fordypninger i skuldrene til armstykkene, nedentil var det likeså fordypninger til benene og til fallus. Hodet var utarbeidet med hår, øine og ører, nese og munn. Det sørgelige var at man la det til tørk og lot det skrumpe inn og helt tapes. (Feddersen, op. cit., s. 380.)

Det eneste sikre resultat av disse støttefunn i Danmark er *tilstedeværelsen av kultiske støtter i forhistorisk tid.* Nærmeste parallell danner Alt-Friesack-billedet, og alle synes å høre til samme kulturkrets.

Med hensyn til arten av denne kult ligger det nær å tenke på fruktbarhetssymboler eller fedrestøtter. Hvilke av disse to som skal gis fortrinnet, må etnografiske og religionshistoriske paralleller avgjøre. Fallusmerkene skulde kunne trekke sterkt i retning av fruktbarhetssymboler, men i øvrig mangler man ellers paralleller til slike støtter i denne kult. Det eneste måtte da være at de fremstillet en guddom og stod på et innviet sted, hvor denne hadde vært dyrket. Men man kan her reise den innvending at med agrarkulten var landet allerede trådt inn i en klart avgrenset kulturperiode, og det er uforenlig med denne å fremstille høiere guddommer på en så primitiv måte. Derimot faller støttekulten helt inn med den primitive fedrereligion, og det synes å være flere ting som kan anføres til støtte herfor.

1. Både nr. 1 og 2 blev funnet på en steinhaug. Nu kjenner man ikke andre steinhauger enn de som oplegges til graver (dysser), og det er overveiende sannsynlighet for at begge steinsamlinger derfor representerer graver. Skulde de ha dannet en „horg" eller et steinalter, er det imidlertid intet i veien for at horgen har stått i fedredyrkelsens tjeneste. Jfr. horgen på Auð hin djup(a)uðgas bønnehaug.

2. Nr. 3 er funnet på en haug som utvilsomt viser hen på en gravplass.

3. De mange små treplugger i støtte nr. 1 viser hen til skikken hos finsk-ugriske og andre folk, som setter merke for hvert offer. Den rimeligste forklaring på de små trestykkene er derfor denne, at de er offerplugger (merker). Dermed har man nok et vidnesbyrd om fedrestøtte.

4. Fallus finnes også på sjelestøttene og kan derfor ikke tas som et ledemotiv for fruktbarhetskult.

C. Island.

Fra dette land har man, såvidt vites, ingen funn av interesse som skriver sig fra nutiden. Det synes som de siste spor er blitt utslettet i det 18de århundre.

I de ǫndvegissúler som Ólafsen og Povelsen har beskrevet fra Eyfjorden, har man typiske former, som altså må ha vært kjent og brukt i sagatiden. Det er vel ikke usannsynlig at ǫndvegissúlene i de fleste tilfelle har hatt arkitektoniske former og har vært brukt som husstolper i hallen eller hovet. Men dette kan kun ha vært tilfellet hvor høvdingen eller stormannen har bygget sitt æressæte som et hásæti midt på langveggen. Hvorvidt disse støtter er blitt flyttet *ut av huset* efter en sosial og religiøs omlegning av samfundet, som den der fant sted efter landets kristning, eller de er en *form av friluftsstøtter*, som er blitt stående igjen til en så sen tid, vites ikke. Som vi senere får anledning til å konstatere, kjenner også eddasangene friluftsstøtter. Men siden støttene optrer i par og som inngangsport, vil det synes mere nærliggende å forklare dem som en utflyttet form eller en gjenganger av høvdingenes husheraldikk, plasert på det mest passende sted, i den senere gårdsutvikling ɔ: ved inngangen til bøen. De samme forfattere har også en annen beretning som peker tilbake på fedredyrkningens kultmerker. Ved Hitardals kirke fant de to hjørnesteiner med ansikter som beskrives på følgende måte:[1] „Man seer her huggne Steene, af hvilke Kirkens Vægge tildeels ere opbygte: De ere fiirkantede, meest i Qvadrat 2 til 3 Alne paa hver Side. Det artigste er, at paa de tvende Hiørnesteene, bag paa Kirken, staae udhuggne tvende Menneske-Ansigter, det eene med Skiæg paa Hagen, og det andet glat; dog bestaaer denne Mærkværdighed fornemmelig i den Beretning, at det eene Ansigt skal forestille Baard Snæfells-Aas, en iblandt Almuen berømt Hedensk Kiæmpe og stor Hexemester; det andet hans Maitresse Hit, der ei var mindre berømt iblandt Jættinderne."

Om denne tradisjon uttaler forfatterne sig videre: „Det er ei mindre uriimeligt, at de Geistlige, da de foretoge dem at opføre Kirkens Bygning af Steen og Kalk, med saa megen Omkostning, skulde just have udvalgt Hedenske Jætter, for at ziire Muuren, som dens Skyds-Helgene."

Bård Snæfellsås er behandlet i Fedrekult I, s. 93, og det bemerkelsesverdige i denne forbindelse er at befolkningen hårdnakket holdt fast på sin tradisjon og vedkjente sig en billedlig fremstilling av sine gamle lokalheroer. Det er innlysende at kirkens billeder intet har med nevnte personer eller deres kult å gjøre, men derfor får det *psykologiske bevis* like stor kraft derved at gamle vaner og gamle forestillinger, som fremtvinger kombinasjoner som likefrem er absurde, blottes. I øvrig vil de islandske former måtte løses i forbindelse med de norske. Men hvad der hittil foreligger av materialer, synes kun å ha en sekundær interesse for opklaringen av spørsmålet om den norske husstøtte.

[1] Eggert Ólafsen og Biarne Povelsen: Reise igiennem Island. I—II, Sorø 1772, s. 258.

D. Norge.

Ved denne omfattende inncirkling av vårt eget land innen et område hvor støttekulten har florert, og hvor formene kan føres tilbake, dels til bronsealderen, dels til jernalderen og sagatiden, dels forfølges frem til våre dager, står man nu foran det grunnleggende spørsmål: Hvor meget eller hvor lite av denne støttekult har eksistert i Norge? Hvilke kultmerker brukte de gamle nordmenn når de dyrket slektens døde?

Da den Oldenbergske lov viser sig å holde stikk: at de mest primitive og enkle former er lettere å konstatere enn de yngre og sammensatte, vil vi begynne med første gruppe.

1. Grav- og offersteiner.

Tar man hensyn til formen, går alle såkalte bautasteiner inn i denne kategori. Men da de senere utviklede former, de virkelige bauta-(minne-) steiner, mistet sitt religiøse preg og fikk et rent kulturmessig opdrag: å forevige en fremtredende persons minne, må disse holdes utenfor.

Det forhindrer dog ikke at størsteparten av de fortidsminnesmerker som kalles bautasteiner, rett og slett er gravsteiner og tilhører gravkulten. En utredning av bautastein—runestein i motsetning til gravkultens offerstein kunde av flere grunner her være ønskelig. Imidlertid vil følgende eftervisning av offersteinen i norsk kult hjelpe til å klare forholdet, som dessuten mere er et *arkeologisk* enn et *religionshistorisk* spørsmål. De i religionshistorisk henseende sikreste minnesmerker er de såkalte blotsteiner. Disse identifiseres i Ísl. Þjóðs. I, s. 253 med bautasteinenes form: „han litast um og sèr, að steinn mikill stendur á sunnanverðum hólnum, aflángur, þykkur mjög neðan, en upp þynnri, nokkuð áþekkur fornum blótsteinum." Denne blotstein stod på en „hóll". Og på lignende steder har sikkerlig de fleste offersteinene stått fra først av, selv om de siden kan være flyttet bort. Det enkleste bevis for at blotsteinene var viet fedrekulten, vilde være at de bar personnavner. Av sådanne finnes imidlertid ikke mange. Den islandske landnámsmann Eyvind, sønn av Lodin Ongul fra Hålogaland, blotet til „gunnsteinar".[1] Nu er Gunnstein et kjent og brukt navn, og det synes derfor rimeligere å opfatte formen som avledning av et personnavn enn som en arts-betegnelse: „gunnstein". Og i så fall har man et typisk eksempel på offerstein viet til familiens skytsånd.[2]

Lignende offersteiner må Kodrans ármaðr ha vært, og Thorstein Gullknapps blotstein, som han hadde flyttet inn i sitt kulthus på gården.[3] Det er vel steinformen som har vært den eldste og oprindeligste, og som derfor også har holdt sig lengst i landet.

[1] Harðar saga, Kbh. 1847, s. 109, og Landnámabók 81,6.
[2] Biskupa sögur, Kbh. 1858. I, s. 5,39.
[3] Harðar saga, s. 109.

I et av innskuddene i Fagrskinna[1] heter det: „Sa guð ma ecki mer hialpa oc engom oðrum. er hann hevir ecki meira riki enn einn steinn eþa einn skogh". Forandret i gjentagelsen til „sva litlu riki at raða einum steini eða litlum lund." Det samme gjelder også den romantiske Mírmans saga,[2] hvor former for lavere kult betegnes med steinen og alteret. „Þeir hafa leingi á illu staðit ok þjonat stöllum ok steinum þeim er öngvan mátt hafa nema þann er púkinn gefr þeim."

Blotsteinens navn i nyere tid varierer adskillig. De best kjente er de setesdalske *vettesteiner*. I Skar: Gamalt or Setesdal, IV, er disse så utførlig behandlet at man ikke kan ta feil av dem. Og ved forbindelsen vette—haugbu er tidligere sammenhengen påvist. Av personnavn forekommer enkelte også på disse offersteiner. Således vette-steinen „Skjeng" i Valle. Den stod utmed stølsveggen og fikk megen opmerksomhet. „Me 'ofra' til han 'Skjeng' allstødt, la paa han Blomar og Ber, og Gras itt der var ikkje anna."[3] Dessforuten blev den også klædt. En slående parallell til Skjeng har man i Telemark i „Gjuvasteinen".[4] På stølen Levordsfit på Tinnfjell hadde Judith Mjøli en stein, som hun bøiet sig for både når hun kom, og når hun reiste, og som hun gav den beste kost hun hadde. Hun hilste på den og takket, som til et levende vesen. Dersom det kunde påvises at „Gjuva" var et personnavn, vilde det danne et nytt lodd i vektskålen til fordel for opfatningen av steinen som viet en rydningsmann eller en gammel familieskytsånd. Den gjengse forklaring hittil har vært at navnet er opstått enten av steinens hellende stilling eller av den gamle kult, å djuva seg ɔ: bøie sig. Men hvordan enn navnet tolkes, beholder det en stor religionshistorisk interesse.

En annen verdifull gruppe til belysning av den gamle kult danner *„saupsteinene"* i Vestagder. Steinen på Førland i Fjotland blev for noen år siden benyttet til grunnmur i huset, men kjennes ennu og påvises av gårdens folk. Den kaltes også „granne" og fikk i sin tid saup hver gang man kjernet og vel også andre gaver.[5] J. Jerstad har fastslått at gården Førland først blev ryddet i det 16de århundre. Dette skulde da bevise at fedrekulten fremdeles hadde sterkt tak på folk i avsidesliggende bygder på denne tid.[6] I samme bygd, på gården Omland, var det også en lignende saupstein. Den blev skutt i stykker og kastet i steinrøisen for en menneskealder siden. Men minnet om skikken med å bringe saup hver gang man hadde kjernet, og øl hver gang man hadde brygget, er ennu levende i folkeminnet. En tredje saupstein finnes på gården Øksnedal i Sirdal. Den har vært benyttet på samme måte som de to forannevnte og eksisterer ennu

[1] Fagrskinna, udg. ved Finnur Jónsson, Kbh. 1902—03, s. 386.
[2] Riddara sögur, herausg. von Eugen Kölbing, Straßburg 1872, s. 153.
[3] Skar: Gamalt or Setesdal IV, s. 201.
[4] Skilling-Magazinet 1840, s. 368.
[5] Meddelt av Thomas Harbak, Fjotland.
[6] Norsk folkekultur 1924, s. 59. Johan Jerstad: Heilage steinar.

på gården som en severdighet. „Granne" på gården Oftedal, som tidligere er nevnt, er fullstendig parallell til „saupsteinene".[1]

Granne er fra gammel tid en tiltale til haugbuen, som må være gått over til en slags artsbetegnelse. Oprindelsen til bruken ligger sikkerlig i forholdet: gården og graven = slektens levende og døde partnere. Forestillingen om „grannen" er dog kanskje særlig overført på gardvorden i senere tid.

Ovenfor er allerede nevnt et par eksempler på steiner med *personnavn*. Da disse byr på en særlig interesse, anføres dessuten følgende andre:

„Frane" fra Høgsfjord, som forener i sig både gravsteinen og tradisjonen som gardvord. Kultspørsmålet levner heller ingen tvil i dette tilfelle, idet nulevende eiers bestefar kunde huske det blev bragt juleoffer til steinen.

„Galten" i Hjørundfjord mellem Skoar og Bondal er blitt hilst på derved at de hilsende tar hatten av. En så påfallende fremgangsmåte tyder på erstatning for religiøs respekt, som tidligere må være fyldestgjort på en annen måte.[2]

„Sjursteinen" ved Kvamvatnet (Hamarøy) krever stillhet av de forbipasserende. Tradisjonen har bevart minne om en „gud" som bor inne i steinen, og om en „konge" Sjur som blev begravet der hvor den står. I gamle dager blev det ofret til den og holdt store måltider nær den.[3]

„Veddesteinen" på Suløya (Borgund) var to alen høi og syntes tildannet av menneskehånd. En rik og fremtredende mann på Eikrem forrettet sin bønn ved denne „Veddestein" når været forhindret ham i å komme til kirken.[4]

„Thusulen" fra Spokkelid i Fyresdal var en regulær offerstein. Landstad bruker følgende uttrykk om den: „Til denne Steen, eller de i samme boende Aander, brugte de at offre i gamle Dage naar de drog til Støls med Kreaturene for at faa en god Budrott, ligeledes naar de droge hjem igjen til Taksigelse, samt ved andre Anledninger."[5]

Folkeminnesamlingens utrykte manuskripter inneholder en rekke tradisjoner om steiner rundt omkring i landet med tydelige forbindelser med kultskikker. På en helle som formentes å ha stått på en grav, skulde man ved festlige anledninger stå og drikke av en ølbolle, en foreteelse som minner meget om atavisme i forbindelse med minnedrikking på graven

[1] Grannesteinar: a. *Førland*, Fjotland. Tilhørte arten „saupstein". Norsk folkekultur 1924, s. 59, tegnet (se note 117). b. *Oftedal*, Bakke. Fikk øl og mat. Se Norges land og folk, X, Lister og Mandals amt, 1, s. 467. c. *Øksnedal*, Bakke. Saupstein, ligger i utgjerde bak husene, 6 à 8 fot høi. Navn „Bygdingen" (Byttingen?). Den fikk første melken, øl, julegraut. Meddelt ved Lars Fr. Nuland, Gyland. d. *Sigvaldsteinen*, Grannen 1917, s. 5, Flekkefjord. e. *Saupstein* på Omland, fikk kjernemelk, øl. Egne optegnelser fra Fjotland. f. *Blotsteinen*, Eidsvik, Vatne sogn, Sunnmøre, stod på en gravhaug. P. Fylling. Historisk-antikvariske Bemærkninger over Borgund Præstegjeld paa Søndmøre, Aalesund 1859, s. 54.
[2] Kr. Bugge: Folkeminneoptegnelser, s. 115. (N. F. nr. 31.) Oslo 1934.
[3] Hveding: Folketru, s. 63.
[4] Fylling: Folkesagn. Aalesund 1874—77, s. 105.
[5] Landstad: Mytiske sagn fra Telemarken. Oslo 1926, s. 140.

(Sørlandet, Tore Bergstøl, I, s. 23). „Huskull" (Huskon)-steinen på Heimdal ved Treungen (Nissedal, Telemark) må være opkalt efter Hoskold, sannsynligvis en gravstein, siden det er blitt bragt ut grøt til den i julen (Delgobe XXV, a 24). „Kjerringa" er navn på stein flere steder. I Ryfylke settes steinen i forbindelse med smørkasting. I Nord-Norge med offer bragt av kvinner. Mennene skulde løfte på hatten for den. (Delgobe XVIII, s. 58. A. Røstad III, s. 7.) „Sima Langmo" er en offer- og løftestein i Kvenangen, Alteidet, Nord-Norge. Denne stein kan dog også ha stått i forbindelse med naturdyrkelse og lappisk religion. (A. Skåsheim, I, s. 47.) „Tannar"-steinen i Bremanger formenes å ha stått på en grav hvor en „konge" er begravet, eller der første „Vettvikemannen vart drepen" (Gula Tidend 6. oktober 1921). „Helgesteinen" i Ørsta, Sunnmøre, synes å ha vært en kultstøtte. (Bang: Kirkehistoriske smaastykker, s. 331 f. Fylling I, s. 105.)

Om disse norske primitive offerstøtter av stein og tre den tid de var kultgjenstander, kan man sikkerlig anvende Evans's tolkning: „They are actually a place of indwelling for the Ghost of the occupant of the tomb or his followers and slaves. It is before the dead in his stony form that due offerings of food and drink are placed."[1]

Til slutt kan nevnes tilsynelatende helt primitive former for sjelegjemmer som de av Wille og Lund beskrevne steiner, som tokes inn i stuen og blev smurt, stenket med øl og lagt på halm i høgsætet.[2] Denne steinkult kan vanskelig forklares som fruktbarhetsdyrkning, derimot faller den inn i tankegangen om sjelegjemme og forbindelse med de avdøde, hvis plass engang har vært i høgsætet. Man kan tenke sig at steinene har tilhørt den gamle gravhaug eller steinsetning, og derfor er blitt betraktet som „hellige" efter regelen „pars pro toto". Den samme fremgangsmåte som Wille skildrer med vaskning, smurning med smør og overstenkning og tørring foran varmen samt opstilling i høgsætet, minner uavkortet om billedkult. Og foruten at disse steiner i sig selv har vært betraktet som hellige objekter, er de dessuten blitt brukt som erstatning for gamle billeder. Denne formodning får en sterk grad av sannsynlighet når vi kommer til den virkelige billedkult som i sin tid har vært i bruk.

At det i gammel tid også har vært brukt trestøtter ute på gravhaugen eller ved gården som offerstøtter synes innlysende. Sophus Müllers funn er allerede skildret side 59.

2. *Utskårne støtter (trémenn).*

Alle de ovenfor behandlede former hører til støttekultens anikoniske gruppe, og vi går nu over til de mere utviklede former. At det også har vært utskårne støtter opstillet utenfor gården, gir Hávamál 49 et sikkert vidnesbyrd om.

[1] Arthur Evans: The Mycenaean Tree- and Pillarcult, s. 21.

[2] H. J. Wille: Beskrivelse over Sillejords Præstegield i Øvre-Tellemarken. Kbh. 1786, s. 46.

Trémenn.	Oversettelse:
„Váðir mínar	„Klædi mine
gaf ek velli at	kasta eg til
tveim trémǫnnum.	tremenn tvo på voll.
Rekkar þat þóttusk	Kaute karar
es þeir ript hǫfðu:	med klædi dei vart,
neiss es nǫkkviðr halr." (Hávamál 49.)[1]	neist vert naken mann." (Mortensson.)

Man må her straks tenke på de to stolper ute på den islandske bø som Eggert Ólafsen og Biarne Povelsen beretter om fra Eyjafjorden. Forskjellen synes å være den, at mens støttene, som kaltes ǫndvegissúlur, kun hadde utskårne hoder, var disse formet i hel figur. Visstnok kommer Helm til den slutning at de kun var utskåret oventil, mens den nedre del var ubearbeidet. Men det synes ikke å være noen anledning til å legge denne mening i strofen.[2]

Derimot fremgår det av denne at man kjente påklædte trestøtter, og dette minner om den moderne bruk hos jugriske folk, og det minner også om andre beklædte billeder i norsk kult som f. eks. Torgerd Hølgabrud i Trondheimen og Fakse Brokke i Setesdal fra nyere tid. Helm tror imidlertid ikke at disse tremenn har noen forbindelse med folkene på bøen. „Und auch als eine Art Denkmäler für Menschen sind sie nicht zu verstehen." Hugo Gering har i sin kommentar til eddasangene[3] trukket frem en interessant parallell fra Island, meddelt av Guðbr. Vigfússon: På lagmann Páll Jónsson Vídalíns tid (1667—1727) var det på Hof i Vápnafjorden en figur av tre. Den var så høi at en høitvoksen mann kunde gå under armene på den. I folkeminnet blev støtten satt i forbindelse med Torkell Geitisson, bekjent fra Vápnfirðinga saga.

Gering følger ikke Vigfússons teori om at slike billeder kan tenkes å ha vært opstillet som veivisere (hermer?), men tror at uttrykket om å klæ støttene er et eventyrmotiv som kommer igjen i „Den rettferdige firskilling".[4] Ingen av disse forklaringer tilfredsstiller, så meget mindre som de viser sig ikke å passe på de andre forekomster av „tremenn". Vigfússons eksempel med billedet av Torkell Geitisson bekrefter kun skikken med å *opstille støtter på Island.* Og nevnte tradisjon er så meget mere verdifull som billedet settes i forbindelse med en bestemt person. Vidalins beretning om billedet i Skýringar s. 40 lyder så: „Öll gef eg hin sömu svör um ýkja-líkneskið á Hofi í Vopnafyrði, sem menn segja vera skuli Þorkels Geitissonar, og svo hátt að mons. Biörn Pèturson sýslumaður þar

[1] De gamle Eddadigte. Udg. F. Jónsson. Kbh. 1932, s. 29.

[2] Karl Helm: Altgermanische Religionsgeschichte. I, s. 224, note 128.

[3] „Die letzten Worte sind eine Nutzanwendung auf den Menschen im allgemeinen, das Vorhergehende will aber offenbar sagen, daß erst durch die Kleidung, welche den unbearbeiteten Teil der Pfale verdeckte, diese das Aussehen wirklicher Menschen erhielten." Hugo Gering: Kommentar zu den Liedern der Edda. Halle 1927, I, s. 100

[4] Asbjørnsen og Moes Folkeeventyr nr. 59.

í hèraði nú í dag, megi gánga undir hönd þess á stígvèlum með hatt á höfði. Er mons. Biörn einn af stórvöxnustu mönnum þessara tíma."[1]

Torkell fremstilles i Vápnfirðingasaga som hovedmann i en stor ættefeide. Hans karakter er ikke særlig tydelig fremstillet, dog fremgår det at han var hevngjerrig, rettskyndig og en sterk personlighet. Han levet i det 11te århundre. Selvfølgelig har støtten i det 17de århundre intet med Torkell å gjøre, med mindre han var ophøiet av sin slekt til lokal-heros og skytsånd i likhet med Bård Snæfellsås. Men det spørsmål er ikke aktuelt i denne forbindelse. Her gjelder det kun å fastslå at man på *Island har kjent utskårne billeder i legemsform,* og at disse er blitt satt i forbindelse med fortidens mennesker.

Av en annen art er de „trémenn" som det berettes om i Ragnars saga Loðbrókar XI, 1—3:

1. Det skete forlængst, at Hœklings sønner (ɔ: krigerne) drog med talrigt følge i leding ud over det salte hav; da kom jeg i besiddelse af dette torp (stengrund?).

2. Ti Lodbrogs sønner rejste mig, de sværddjærve(?), sydpå ved søen; da blev jeg blotet for at slå folk ihjæl i den sydlige del af Samsø.

3. Der bød de manden (mig) at stå, sålænge stranden holder, hos tjørnen og bevokset med mos; nu falder skyernes gråd (regnen) på mig; hverken hud eller klæder skærmer mig.

(Finnur Jónssons oversettelse.[2])

Diktet henføres av Finnur Jónsson til det 13de århundre, og navnene er hentet fra sagnkretsen om Lodbrokssønnene. Den folkloristiske sammenheng kan man i denne forbindelse se helt bort fra, og med en gang søke det religionshistoriske innhold. På mange måter er disse strofer av stor interesse for studiet av støttekult. Egentlig fedrestøtte synes ikke denne „trémaðr" å være. Han blev reist forut for et krigstog og blev innviet med blot i den hensikt å sikre ferden ved å slå folk ihjel sydpå. Dette tyder på en helt magisk anvendelse av billeder. Det for undersøkelsen av fedretroens billedkult betydningsfulle moment er imidlertid de glimt man får av selve *tilstedeværelsen av utskårne billeder,* og kulten. At dikteren lar billedet tale om den tid da det mottok offer, peker dog hen på regulær billedkult. Likeså peker klagen over å stå nøken og mosgrodd hen til en skikk som minner om Hávamál 49: å klæ støttene. Med disse to trekk gjenkjenner man imidlertid typisk fedrekult. Efter dette kan det fastslåes at det på Island og i Norge i eldre tid

[1] Páll Jónsson Vídalín: Skýringar yfir fornyrði lögbókar þeirrar, er Jónsbók kallast. Reykj. 1854, s. 40 f.

[2] 1. Þat var fyr lǫngu er í leið megir heldr hundmargir Hœklings fóru, framm of salta slóð birtinga, þá varðk þessa þorps ráðandi.

2. Þvít settu mik sverðmerðlingar suðr hjá salti synir Loðbrókar; þá vark blótinn til bana mǫnnum i Sámseyju sunnanverðri.

3. Þar báðu standa, meðan strǫnd þolir, mann hjá þyrni ok mosa vaxinn; nú skýtr á mik skýja gráti, hlýr hvárki mér hold né klæði.

Finnur Jónsson: Den norsk-islandske Skjaldedigtning. B II, Kbh. 1915, s. 260 f.

1. *har eksistert utskårne billeder og støtter, dels nokne, dels beklædte,*
2. *at disse billeder (trémenn) har vært forbundet med kult,*
3. *at de har stått på boen (nær beboelseshusene).*

3. Påklædte billedstøtter.

Tilbake står nu å underkaste Håkon jarls billeder og „likneski" en nærmere prøve, da de er de eneste kjente billeder opstillet i hus som skriftlige kilder vet å berette om her i landet. Torgerd Hølgabruds virkelige karakter som en fremragende kvinne i Lade-ætten er allerede fremholdt i Fedrekult I, s. 86 i overensstemmelse med den religiøse degenerasjonslov, slik som den er iakttatt på guder, haugbuer og andre kultpersoner.

Billedet og det hus hvori det stod, nevnes ved flere leiligheter i Flateyboken. Det frembyr sig riktignok flere vanskeligheter med å harmonisere disse. Enkelte trekk synes dessuten så overdrevne og usannsynlige at mange har vært fristet til å betrakte hele fortellingen som ren fantasi. I Færeyinga saga[1] får man høre om huset og billedet i forbindelse med Håkon jarls kulthandlinger. Huset lå inne i skogen, fjernet fra bøen, det var omgitt av en skigard og prydet med treskurd. Og så langt er alt godt og vel. Det usannsynlige begynner først med gullet og sølvet i utskjæringene, og de berømte glasglugger som gjorde huset så lyst at det ikke fantes skygge inne. Hverken glasvinduer eller så sterkt oplyste hus kan tenkes å høre til den tids hus. I fortellingen om Torkell dyrdill som arrangerte en fornøielsestur i skogen for kong Olav Tryggvason og hans følge, vender imidlertid skogen, rydningen og det vakre hus tilbake. Sølvet og gullet blir her plasert på selve billedet.[2] Bygningen nevnes ikke med noe religiøst navn. Kun i membranene 61 fol. og 62 fol. i den Arna-Magnæanske samling brukes „hofit" om huset. Den slutning man har lov til å trekke herav, må være den, at huset ikke var noe almindelig hov, men allikevel et kulthus. Det vil passe til en parallell til gardvordrummene i senere tid, eller til gårdens kultrum. At huset var bygget inne i skogen i en rydning, peker hen på særmerkte hensyn og forhold som det er vanskelig å fastslå. At det „hellige" har spillet en hovedrolle, tør dog være hevet over tvil.

Om plaseringen av Torgerd Hølgabruds billede (likneski) brukes uttrykkene „innar (í) húsit um þvert",[3] uten andre detaljer, mens det i Torkell dyrdills fortelling detaljeres så: „þar uar ok buit æitt sæti hardla fagurt ok j þui sæti sat æin kona klædd hardla uel."[4] Dessuten omtales både „stólinn fyrir hana" og „fótstallin fyrir hana".[5] Uten å presse noen av disse uttrykk kan man dog danne sig et billede av en opstilling med en utklædt kvinneskikkelse sittende i et sæte. Da det har vært en fotstalle foran sætet,

[1] Færeyinga saga ved Carl Christian Rafn, k. 23, s. 102.

[2] Flat. I, s. 407.

[3] Færeyinga s., s. 102.

[4] Flat. I, s. 407.

[5] Færeyinga s., s. 103, note 1.

må man ha hatt det ophøide sæte („hásæti") som modell. Om kulten i dette hus foran billedet har man enkelte trekk fortalt i Færeyinga saga. Håkon jarl søkte Torgerds „heill" til den for Sigmund Bresteson planlagte reise, han og flere fulgte derfor med inn i rummet. Her blev det ydet „fórn" til Torgerd i form av en sølvring. Jarlen selv henvendte sig til henne med bønner, og da hun nølte med å gi sin gunst, kastet han sig ned foran sætet og felte tårer før han opnådde hennes tilslutning. I samme hus hvor Torgerd hadde sitt billede og fikk sin kult, synes det også å ha vært andre billeder. I Færeyinga saga fortelles om „fjöldi goða" i huset, og Torleiv jarleskald forteller om et „hof" hvorfra Håkon jarl hadde tatt en „atgeirr", nemlig det som hadde tilhørt Torgerd og Irpa, de to søstrene, og Hølge.[1] Det lønner sig neppe å forsøke noen identifikasjoner mellem dette „hof" og det hus hvori Torgerd fortelles å ha hatt sæte. Men utelukket er det ikke at vi her står overfor samme tradisjonstema. Det skulde da kunne tydes derhen at de forskjellige beretninger har hentet sitt stoff fra en for høvdingslektene særegen skikk med et *familiens fedretempel*, et storgårdens kulthus, hvor man istedenfor enkle støtter brukte utskårne billeder av de dyrkede aner, og at disse utskårne billeder også blev påklædt og opstillet i sine hásæter. Ifølge analogiene skulde disse billedene tilhøre fedrekultens mer utviklede former med nær overgang til gudekult.

Det religiøse stoff i de ovenfor behandlede beretninger må betegnes som overmåte verdifullt, og det går ikke an å forkaste selve kjernen på grunn av fortellingenes komposisjon og utsmykning i en tid da alt dette lød fantastisk og fremmed. Det er intet fremmed eller usannsynlig i selve hovedtrekkene, tvert imot bekrefter de kun former innenfor fedrekultens egenart som man hadde måttet forutsette eksisterte, selv om man ingen beretninger hadde hatt om dem. Til ytterligere bekreftelse møter vi også påklædte billeder igjen i nyere tid og får anledning til å trekke sammenligninger når disse blir behandlet nedenfor.

4. Qndvegissúlur.

De hittil eneste kjente og omtalte former for støttekult i Norge er „qndvegissúlur". Man skulde da tro at man ved hjelp av disse kunde tilveiebringe oplysninger som vilde klargjøre problemene. Men i virkeligheten vet man uhyre lite om dem, og det lille som man får vite en passant i de eldre skriftlige kilder, reiser samtidig nye spørsmål, som ingen hittil har kunnet svare på. I den diskusjon som har funnet sted om ondvegesstøttenes utformning, er det fremholdt at de har hatt en arkitektonisk opgave som bærestøtter for huset, samtidig som de har flankert æressætene på begge sider av hallen.[2] Valtýr Guðmundsson har hevdet at på hver side av huset foran hvert av de to høgsæter var to stolper (súlur) som var tykkere enn de andre takstolpene og prydet med utskjæringer. De blev kalt „'højsædes-

[1] Se Ark. for nord. Filologi II, s. 132.

[2] Valtýr Guðmundsson: Privatboligen paa Island i sagatiden, Kbh. 1889.

søjler' eller højsædesstøtter (ondvegissúlur)".[1] I de rekonstruksjoner han har foretatt av høvdinghallen og bygningsmåten har han derfor også gjengitt disse stolper med gudebilleder.[2] De tekster han anfører til bevis herfor er Eyrb. s. 5—6 (utg. Lpzg. 1864) og Landn. s. 95—97 (utg. Ísl. sög. I. 1843). Disse steder omhandler imidlertid uttrykkelig hovstøtter og kan derfor ikke brukes som bevis for innredningen av privathuset. Man kan være enig i at hovstøtter og støtter i høvdinghallene kan ha vært utstyrt på denne måten, hvor æressætet var plasert på midtveggen.[3] Men det passer ikke med hjørneplasseringen av æressætet i den almindelige bondestue. Forfatterens generalisering i følgende uttalelse skyter derfor over målet: „Efter alt hvad man kan se af gamle beskrivelser af huse i ældre tider, har stuen i almindelighed hele Norden over senere faaet den samme indretning som hallen."[4] Jeg har i min undersøkelse av ondveget redegjort for grunnene til Guðmundssons feilslutning og gjentar nedenfor ganske kort punktene i bevisførelsen.[5]

Det første og viktigste spørsmål er ikke hvilken arkitektonisk plass støttene hadde, men hvad „qndvegissúla" betegner som religionshistorisk begrep. Dette må igjen søkes besvaret efter de forhåndenværende kilder. De utvandrede nordmenn som uttrykkelig sies å ha hatt ondvegesstøtter med sig, er følgende:

1. Ingolv Arneson, Ldn. (utg. 1900) k. 8, 9 (s. 7—8), 2. Ogmund Kormaksson, Kormaks saga k. 2, 3. Bjørn Ketilsson, Laxd. s. k. 3,[6] 4. Hrollaug, sønn av Ragnvald jarl, Ldn. 270 (s. 97), 5. Lodmund hin gamle, ibid. 250 (s. 92—93), 6. Torolv Mostrarskjegg, ibid. 73 (s. 31), 7. Ingemund Torsteinsson, Vatnsd. s. k. 15, 8. Tord Hrappsson, Ldn. 11 (s. 9), 9. Torhadd hin gamle, ibid. 258 (s. 94), 10. Tord Skjegge, ibid. 268 (s. 95).

Det sier meget at alle disse var høvdinger, som jo efter norrøn skikk samtidig var sjefer for sitt kultussamfund. Samfundsstrukturen var bygget op på et sosial-religiøst grunnlag, og høvding var som regel det samme som gode. Det sies da også direkte om flere av de nevnte personer at de innehadde godeverdigheten, og om andre er man nødt til å slutte sig til det samme. Ingolv Arnesons gård blev kalt Hof, og hans sønn Torstein var både høvding og gode. At Ingolvs støtter ca. 300 år senere kunde opbevares i ildhuset, må ikke forståes derhen at støttene hørte hjemme der, eller at hovet var gått over til ildhus. Sammenhengen må tvert imot være den at støttene er blitt opbevart tross hovenes og gudedyrkelsens avskaffelse. Særlig store kan de derfor ikke ha vært. I følgende eksempler settes ondvegesstøttene i direkte forbindelse med hov: Torolv Mostrarskjegg, Ldn. 73; Ingemund Torsteinson, Vatnsd. s. k. 15; Torhadd hin gamle, Ldn. 258; Hallsteins hov, Ldn. 95.

[1] Guðmundsson: Privatboligen, s. 185.

[2] Valtýr Guðmundsson: Den islandske bolig i Fristatstiden, Kbh. 1894, s. 6, 12. „Højsædesstøttene vare altid prydede med udskaarne Billeder af Guder eller Fortidshelte", s. 8.

[3] Se Vatnsd. s. k. 15 om hovstøtter som graves ned i jorden.

[4] Guðmundsson: Privatboligen, s. 199.

[5] Se Høgsætet, s. 23 ff.

[6] Også om Aud Ketilsdatter sies det at hun kastet qndvegissúlur til varsel for sig. Laxd. s. k. 4.

Herved får man en helt ny problemstilling, og det er innlysende at Guðmundssons skjema ikke engang har tatt omsyn til et så viktig punkt. Foruten *hovstøtten* møter vi dessuten også på Island *friluftsstøtten*. Det viktigste sted er her Landnáma k. 95. Her samler beretningen all opmerksomhet om Hallsteins anstrengelser for å få ondvegesstøtter til et nybygget Torshov i Torskefjorden. Han manglet trematerialer og for å få det ofret han sin egen sønn, men så fikk han da også belønning i et drivtømmer som rakk til — ikke bare for Hallsteins behov, men for „nær a hverium bæ vm þverfiordu". Vi kan la de fantastisk overdrevne mål ligge, og med en gang ta fatt på uttrykket „a hverium bæ", som her byr på visse vanskeligheter. Med „ondvege" nødes man helt naturlig til å tenke på et husinventar, og med ondvegesstøtte på husstøtte. I hvilken betydning har da nedskriveren her brukt „bæ"? Dersom det var ment husstøtter, skulde man ventet et annet ord enn „bæ", som jo brukes om hele bebyggelsen, men ikke om de enkelte husene. Valtýr Guðmundsson gjør selv opmerksom på at „bær" aldri brukes om et enkelt hus, men kun om samlingen av hus, altså husklyngen på en gård.[1] „A hverium bæ" skulde derfor med større trygghet kunne oversettes „på hver gård" enn „i hvert hus".[2] Dette fører da forestillingen hen på friluftsstøtter uten at det foreligger noen som helst grunn til å avvise den. Tvert imot må man minnes Hávamál og trémenn ute på vollen uten klær (se ovenfor s. 64 ff.).

At det virkelig har eksistert støtter ute på den islandske bø som er kalt ondvegesstøtter, har vi nemlig sikkert vidnesbyrd om ved de beretninger som er gitt av Eggert Ólafsen og Biarne Povelsen.[3] Den første var viselagmann, den annen landphysicus. Det var kun på Nord-Island på et par gårder i Eyfjorden at de fant friluftsstøttene. Deres beretning lyder som følger: „Paa 2 Gaarde bleve os viiste Øndvegs-Suler eller Høisædes-Støtter, som en rar Levning af Alderdommen. Man bruger disse Støtter, saavidt os er bekiendt, paa intet andet Sted i Island. De bestaae af 2de Stolper, som staae paa *begge Sider af Indgangen til Bæen eller Gaarden*; de blive smallere og smallere op ad, og rage henved 3 Alne over Taget; øverst paa dem staaer en udskaaren stor Knap, eller og et gammeldags Kiæmpehoved. Herved ere dog 2de Ting at anmærke: først at disse Stolper vare ikke gamle, men, af de den Tiid levende Eiere, fornyede efter den gamle Form. Dernæst angaaende Ordet, at da disse Stolper tage Navn af Øndvege, eller Høisædet i Stuen, saa synes, at de burde staae der, paa begge Sider, og naae høit op igiennem Taget, saa at de, der komme til Gaarden,

[1] Guðmundsson, Privatboligen, s. 19 ff.

[2] Hvor mange gårder var der omkring Tverfjorden, og hvad legger Landnámabók i betegnelsen bær? „í öll húsin heima þar á bænum tóku rætr trésins" cit. Guðmundsson, s. 28. „H. brenndi ádr *öll hús á bænum.*" Hard. 67, Guðmundsson, s. 28. „rjúfa bæinn . . . Voru þá strax rofin húsin". Bisk. II, 255—6. „ok húsar upp bæinn í annat sinn." Guðmundsson, s. 29. „Nú kemr Þ. at bænum ok gengr at dyrum", ibid. s. 29. „Þeir leituðu hans um bæinn." Nj. 223, Guðmundsson, s. 35.

[3] Ólafsen og Povelsen, op. cit., s. 690.

kunde strax uden fra viide, hvor Høisædet var, eller hvor Hosbonden var at faae i Tale. Man holdt det for anseeligst, at have disse Suler meget høie."

Bortsett fra forfatternes litt underlige refleksjoner over hvor støttene burde stått: inne i stuen og rage gjennem taket, så besøkende kunde se hvor husbonden var å treffe (sic!), må deres beretning godtas som helt ut pålitelig og høist verdifull.

Eyfjordingene har fra gammel tid vært bekjent som et høit utviklet og tiltalende folkeferd. Den første landnámsmann var Helge hin magre, som var opdradd i Irland (Ldn. 184). Da han så Island, „gekk hann til frétta við Þór" og blev anvist Eyfjorden som bosted. Fra ham og de senere innvandrere har da også skikken med disse ondvegessuler måttet være overtatt. Helge var påvirket av kristendommen, men holdt sig til Tor i uvær og motgang, og „hann var miok blandin i trunni". Det fortelles intet om at Helge brukte høgsætestolper til landnámsmerke, men at han bygget hov i Gnúpufell (Ldn. 199). Her foreligger ingen direkte forbindelse med Torsdyrking og ondvegessuler, men med eksemplet fra Tverfjorden i minne kan man heller ikke si at forbindelsen er så fjern.

Vi kan da efter dette fastslå at friluftsstøtter har eksistert ved siden av hus- og hovstøtter. Merkelig nok har de to forfattere samme opfatning av ondvegesstøttenes plasering som Valtýr Guðmundsson vel 100 år senere, nemlig på begge sider av „Øndvege, eller Høisædet". Ikke desto mindre må denne opfatning avvises som feilaktig, når den anvendes generelt — utenfor hovet og høvdinghallen. Studiet av det forhistoriske og det eldste nordiske hus gir ingen støtte for plasering av taksøilen med store dimensjoner ved ondveget. Stolens og benkens historie kommer her til å avgjøre spørsmålet. I den primitive bondestuen var sætet ofte en pall, kanskje lagt op av jord og stein og dekket med treverk, eller tømret op av planker i skogrike bygder. Først sent blev løse sæter tatt i bruk. Muligens har det ophøiede høvdingsæte her gitt støtet til frie sæter med egen arkitektur og dekorasjon.

Men selv om det enkle hus ikke tillot slike ekstravaganser som takhøie, utskårne støtter, må dog selv det *primitive beboelsesrum ha hatt en støtte som har stått i forbindelse med ondveget*, og har *vært knyttet til kult*, ellers er *navnet og bruken av de senere støtter uforståelig*.

Og denne støtte må i tidens løp være blitt så *impregnert av den religiøse kult i familiens privatkrets* at den til slutt stod for folkebevisstheten under ett, som det selvskrevne merke på det hellige. Derfor blev den også overført til fellesskapets kulthus som legitimasjon for det religiøse. Dog muligens, eller endog sannsynligvis, med fedretemplet som mellemledd og forgjenger for det egentlige gudehov. Det synes således innlysende at kultstøttens oprindelse må søkes i privathuset. Det kan neppe engang tenkes at de langt yngre offentlige kulthus skulde ha gitt navn og form til en ting som vi ellers kun finner i privathuset, nemlig *ondveget.*

Men er det så, da må det bli den *religiøse institusjon* som skapte behovet for den, som må gi beskjed om dens karakter og oprindelige idé.

Spør man nu efter denne, tier iallfall det ondvege vi i hovedsaken kun kjenner som et æressæte, om den institusjon som gav det ophav. Men på grunn av problemstillingen: *„en religiøs ondvegesstøtte“*, som endog blir flyttet ut i fri luft, blir man nødt til også å postulere *„et religiøst ondvege“* ɔ: et husalter som forgjenger for det senere sosial-religiøse æressæte.

Utviklingen fra det oprindelige religiøse stykke til det historiske æressæte gir da samtidig beskjed om institusjonens opløsning og det ideologiske sporskifte som har funnet sted. Støtten krevet forestilling om frisjel og inhabitasjon, og kunde passelig høre hjemme i likbrenningstiden. Med forestillingen om døde som bodde i gravhaugen, eller var bundet av rumbegrepet, vilde støttekulten ophøre, og støtten selv gå over til et blott og bart symbol eller dekorasjon. Stavnsbånd for de døde og en mer utpreget nekrofob innstilling følges også gjerne ad med forestilling om kroppssjel. Dette kan i sin tid ha virket revolusjonerende på huskulten og ha bidratt til å skape nye former. *Alter—sæte* skulde således betegne et *enten — eller* i huskultens historie. Men det er dog også en annen side med et *både — og*, som er verd å ta i betraktning.

8. Fra husalter til æressæte.

Den motsetning som ved første øiekast møter en ved sammensetningen: alter—sæte, er både formell og reell. Å bruke et alter til sitte-plass støter vår sans og betraktes som profanasjon av det ophøiede. Motsetningen er selvfølgelig skjerpet ved det begrepsinnhold kristendommen har innført for „alter“. Og det er nødvendig å se bort fra den spesifik kristne betydning, for å kunne behandle problemet helt objektivt. Alter er nemlig ikke noe homogent og overalt sig selv likeverdig begrep. I semittiske sprog betegner alter (מזבח mizbeăḥ) et bord eller en opbygning hvorpå offeret slaktes eller henlegges. Det samme er tilfellet med det greske alter (βωμός og θυσιαστήριον). Hermed er man jo betydelig fjernet fra vårt alterbegrep. Ennu lenger vekk kommer man med det latinske brennalter (*ara*, gresk ἐσχάρα), hvis nærmeste parallell er gruen og ildgruben. I Amerika bruker indianerne fortrinsvis grube som alter. Selve ildstedet har også vært benyttet som alter hos persere, grekere og romere. Det egyptiske alter var et simpelt bord eller en hylle til utstilling av offergaver. I Kina er alteret som regel en opbygning enten i skapform som et bord eller en enkel hylle. Primitive kulturfolk bygger også gjerne op en liten forhøining av rør eller kvister. Men i mange tilfelle er utbredning av en matte tilstrekkelig for behovet. Disse forskjellige former viser at man må efterlyse idéinnholdet i overensstemmelse med de forskjellige religioners og rasers egenart, før man kan gi en sikker definisjon på „alter“. De fleste av de nevnte former peker mot *stedet for deponering av gaver* til de usynlige makter. Dog er ikke denne side eneherskende. Et annet fremtredende trekk er alteret som *møtestedet* for de levende og de usynlige makter. Det synes nærmest å

være denne funksjon som skaper dets hellighet og omgir det med tabu Det oldn. stallr og ags. wihbed (weofod), som begge er brukt om „alter“, er forhøininger. Oprindelig har det ikke knyttet sig noe religiøst begrep til stallr, det er bruken som har gjort det religiøst. Som forhøining er stallen og sætet beslektede bruksgjenstander. Men i øvrig er det neppe noen indre forbindelse eller direkte overgang fra det ene til det annet. Forandringen skyldes heller et brudd i utviklingen eller en helt ny husskikk. I nutiden eksisterer det former som forener depot for det hellige og funksjonen som sæte på en slik måte at det i høi grad interesserer utforskningen av det norske ondveges oprindelse og videre utvikling. De nærmeste paralleller må dog hentes fra Asia og Amerika, og vil ikke kunne avkreves noen absolutt beviskraft for europeiske former. Stoffet vil allikevel gi verdifulle bidrag til løsning av foreliggende problem og anføres derfor. Den kinesiske husorden viser i særdeleshet en merkelig forbindelse mellem æressæte og husalter.

Følgende meddelelser skriver sig fra Hunan provins. Såvidt vites, kjennes ikke noen bestemt orientering for æresplassens beliggenhet, kun at den alltid legges i gårdens fornemste rum, gjestehallen, midt på veggen rett overfor inngangen. Spørsmålet om husordningen i Kina i eldre tid er ennu lite kjent og påaktet. Det er vel ikke usannsynlig at man også her vilde opdage hjørneplasering i eldre tid bygget på en bestemt orientasjon.

Æressætet er en benk (kang) med plass til 5 à 6 personer. Den er forsynt med utsveifede sidelener, og over disse er lagt en hylle. Her står fedretavlen, husets helligste gjenstand, samt undertiden lysestaker, røkelseskrukke og et par husguder som på fedrealteret.

I de fattige hjem blir den faste benk erstattet med en krakk, og hyllen blir festet til veggen med et par knekter. I aristokratiske hjem kan man derimot se en opbygning som en pall (forhøining) forsynt med et tebord. De fornemste personer blir plasert oppe på denne forhøining ved bordet. Denne siste form kommer da i realiteten meget nær det kongelige hásæti i Norge. Sætet betraktes som husets helligste og mest ophøiede sted. Spør man efter den egentlige årsak til helligheten og respekten, må svaret søkes i forbindelse med fedretavlen, som her spiller hovedrollen. Denne er en 30 à 40 cm høi tavle satt på et fotstykke, som regel laget av ek. Man lager som regel to tavler. Den første tavle, som begraves på den dødes årsdag, lages gjerne av morbærtre. Den gjør dobbelt tjeneste, både som tavle for gravskriften og som kultgjenstand. Den annen og blivende lages av ek og opstilles på æresplassen.[1]

[1] „The present day custom is to write both on the front and back of the tablet, parallel to the central inscription, thc exact date of the birth and death, the name of the district city, and the ward and parish of the deceased, — also the name of the hill (burial place) and the direction in which the coffin of the defunct has been placed. On the front tablet is written the following inscription: 'Tablet of the soul of such a person, official of such a name, and of such a district'.“ Researches into Chinese Superstition by Henry Doré. Translated from the French with notes historical and explanatory by M. Kenelly. Shanghai 1914.

I Kenellys oversettelse av Henry Dorés beskrivelse fastsettes fedretavlens utstyr og opgave som følger: „Fedretavlen kalles muh-chu og chuboi, „wooden host", treverten ɔ: tre-husbonden."[1] „Fedretavlen er sjelens billede og synlige symbol opstillet til minne om den døde." (Uttalelse fra Handynastiets dager.) „Sjelen har ingen boplass, den fromme sønn fester derfor sin kjærlighet på tavlen og bruker den til å vekke de kommende generasjoners opmerksomhet." „Tavlen er det sted hvor den dødes sjel bor." (K'ung yin-hah, Tang-dynastiet.) „Dersom et offer skulde ytes til fedrene uten fedretavle, vilde de ikke ha noe sted å bo." (Ch'eng I-chw'an, Tang-dynastiet.)[2]

Til bekreftelse på denne forestilling om tavlen som sjelebolig for den døde tjener også skikkene med å sette frem mat og drikke på hyllen foran den, samt alle ceremonier med bøininger, hilsninger og bønner som forrettes foran hyllen. Sammenligner vi denne nette lille trestøtte med de grovere former av stein og tre, utskårne eller ikke, fra andre felter, faller det straks i øinene at den er et kulturfolks reduserte og forfinede utgave av den oprindelige offerstøtte, som senere er gått over til å betraktes som sjelegjemme. Funksjonen er imidlertid presis den samme for alle.

Den samme kombinasjon med æressæte og fedrestøtte møter en også i Indonesia, men den viser her et mer primitivt stadium. Dette er imidlertid ingen ulempe, tvert imot får man her en forklaring på sammenstillingen. Sætet er nemlig *fellessæte* både for levende og døde. Alteret og sætet går her således op i en fellesnevner. Det er det hellige og kraftfylte sted, hvor rester av fedrenes legemer er deponert, eller hvor en, stamfaren, til „heill" for familien er begravet. En slik begravelse eller deponering må som regel bli „einmalig" ifølge sitt vesen. Men det billede som på Nias kalles „ryggstøet", må antagelig kunne utskiftes av de forskjellige generasjoner. Fra Assam til øiene i det store Ocean gjenfinnes forskjellige utgaver av sæte og støtte eller støtter, for de optrer også i par.

Det som er det mest betydningsfulle ved disse „Geistersitze", er (a) at de opstilles både inne i huset og utenfor, og (b) at de tjener både fedreåndene til hvileplass og til sæte for husfaren eller høvdingen ved høitidelige anledninger.

Denne dobbelte bruk minner levende om den rettslige betydning det norske ondvege hadde, og den kaster lys over den halvglemte bruk av det som åndesæte og hvileplass for de døde. Det er særlig på Østre Nias at man ved hvert høvdinghus finner et „haréfá".[3] Hos Nagafolket i Assam har Hutton funnet de samme opbygninger med en steinplate og to støtter, en på hver side. I likhet med daródaró og haréfá gjorde de tjeneste som

[1] Jvfr. trémenn, Hávamal 49; trémaðr, Ragnars s. Lodbr.

[2] Op. cit. III, s. 105.

[3] „Ist schon bei den darodaro eine gewisse Doppeltbedeutung als Häuptlingsthron und Geistersitz zu erkennen, so tritt dies wie es scheint, bei den harefa noch deutlicher zu Tage." Schröder I, s. 288.

høvdingsæte og er opstillet foran beboelseshuset.[1] Lignende sæter bestemt til felles bruk for levende mennesker (høvdinger) og de døde er iakttatt av Dalton og Gourdon, hos Munda-, Khasi- og Nagafolket.[2]

Det er av interesse å merke at det i India kun er høvdinger som kan sitte på disse sæter. De synes å ha en overordentlig stor elde. Og de folk hos hvem de finnes, utmerker sig ved fiendtlighet mot englenderne og alle nye reformer og ved i alt å tilhøre de mest tilbakeliggende stammer. For studiet av ondvegesstøttene, som jo oprindelig på en eller annen måte må ha vært kombinert med sætet, gir disse støtteformer stoff til overveielse. Disse støtter tjener under andre forhold som offerpeler eller minnesteiner og minnestøtter for de avdøde. De fremstilles både i mannlig og kvinnelig form, den siste gjerne y-formet, og reises i Bakindia i forbindelse med høsten av ris.[3] En sønn plikter å reise en støtte over sin far, og denne støtte navngis efter den person for hvem den er reist. På Nias, hvor disse „ryggstøtter" er reist for de avdøde, er den oprindelige tanke om sjelegjemmet eller offerpelen av særlig viktighet for kulten. Jeg kan her helt underskrive Heine-Gelderns tolkning, når han sier at pelen ved offerhandlingen (som tillike fungerer som en magisk krafthandling) blir depot for kraften, som både tjener fruktbarheten og beskytter de døde mot farer i det hinsidige. Kun at slike forestillinger er blandingsformer fra nyere tid.[4] Siden dette kombinerte ånde- og høvdingsæte er opstillet i beboelseshuset, danner det en overmåte nærliggende parallell til ondveget og ondvegesstøtten. Ennu mer slående er dog likheten mellem det norske ondvege og æressætene forarbeidet av tre. Disse er formet som kister og gjerne dekorert, og bak dem er en eller flere fedrestøtter plasert. I nord er det skikk å ha billeder både av familiens avdøde mannlige og kvinnelige medlemmer, mens det i syd kun er skikk å ha billede av den avdøde pater familias. Fedrebilledet på Nias er utpreget fallisk og forsynt med en gaffelformet avslutning oventil. Denne minner om de y-formede støtter rundt Stillehavsfeltet.

En annen og mer avvikende, men for huskulten i øvrig betydningsfull form finnes hos ainoene i Japan. En kultgjenstand som kalles „fedrene husvokter" (chisi epangine akashi) og består av en pinne som er ca. 60 cm lang, utskåret med et hakk til munn og påbundet et stykke kull til hjerte og omgitt av bast eller spån, stilles som regel hen i det hellige hjørne i nordøst eller også i gruen. Bønner og anmodninger rettes til den som „husbonden", „ildens stedfortreder" og som representant for de

[1] J. H. Hutton: The Angami Nagas. Lond. 1921. (I: Journal of the Anthropologic Institution.)

[2] Robert Heine-Geldern: Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien. (I: Anthropos. XXIII. Wien 1928.) S. 290.

[3] Hutton: Journ. Anthr. Inst. III, s. 58, 243—48.

[4] Heine-Geldern, op. cit., s. 284.

hellige fedre. Her er pinnen ensbetydende med fedretavlen i Kina og Japan samt samojedenes og jugrafolkenes offerpinner. „Alteret" derimot ambulerer fra det hellige hjørne til ildstedet.[1]

Et tredje felt finnes hos haida-indianerne i Nordvest-Amerika. De har foruten sine friluftsstøtter og spesielle husstøtter, gjennem hvilke husets inngang kan være laget, også støtter inne i huset av stor interesse for spørsmålet. Swanton så hos en høvding i Chief Edensaw en stolpe som var utskåret med totemdyr efter det vanlige haida-system, men stillet bak det sæte innerst i huset hvor kun de fornemste indianere fikk plass.[2]

Man kunde måskje her reise den innvending at haida-indianernes støttekult ikke står i forbindelse med fedrekulten, men er et utslag av eiendommelig kunstsans. Og det tør vel være at hele deres utvikling befinner sig på siste stadium av det religiøse, med overgang til ren symbolisme og sosiologisering. Men ovennevnte forsker sier imidlertid at nest efter de store ytre husstolper er de betydeligste og mest bemerkelsesverdig utskårne støtter de som er viet de døde. Han avviser inndeling i gravstøtte og minnestøtte som illusorisk, da indianerne kaller begge slags for „gravfar".[3] Og at støttene stod i forbindelse med kulten, fremgår av det trekk at en ny høvding som overtok verdigheten efter en avdød sjef, var bundet til å reise støtte for denne.

Ved disse konstante former i forskjellige kulturkretser og deres merkelige likhet med de nordgermanske skikker faller det ikke lenger vanskelig å identifisere stallen og senere sætet som depot for det hellige. Mest slående er forestillingen om høgsætet som „Geistersitz" i juletiden. Når denne forestilling har kunnet nedarves like til nutiden, har man det beste bevis på hvilken kraft den må ha hatt i kultens velmaktstid. Eidsivatingslovens „stafr" og „stalli" faller helt inn i en almindelig utbredt anordning av huskult viet fedrene. „Stafr" må identifiseres med kultstøtten og „stalli" med alteret. Og dermed er da både formene og den til grunn liggende religiøse institusjon klarlagt. Tilbake står nu en redegjørelse for den store omlegning som har funnet sted, og som har gjort det så vanskelig å få tak i utviklingens tråder.

Ved første øiekast kunde det synes nokså lett å forklare stallens forsvinnen i husinventaret. Som en forhøining måtte den lett kunne gå over i et sæte. Men så lett er vel allikevel ikke spørsmålet. I og for sig er det lettere å forstå at støtten, som krevet arbeide, ferdighet og innvielse, kunde falle bort. Sist, men ikke minst *måtte* den simpelthen forsvinne dersom opfatningen av de døde gikk over til en kroppslig og materiell forestilling om deres tilværelse. Dette er jo også virkelig tilfellet i sagatiden. At stallen (alteret) kunde forsvinne i sætet, må foruten den religiøse idé-

[1] Enc. of Religion and Ethics, sub verbo Ainos.

[2] John R. Swanton: Contributions to the Ethnology of the Haida. (I: Memoirs of the American Museum of Natural History. Vol. VIII. N. Y. 1905—1909.) Se Pl. V, fig. 2, 8—10, s. 127—129.

[3] Swanton, op. cit., s. 129.

endring også ha en helt annen grunn i kulturutviklingen og i et gjennemgripende tidsskifte. På det begrepsmessige område synes det altså å være klart at det er forestillingene om det *hinsidige menneske, støtten og inhabitasjon* som gir forklaringen på den *ytre omlegning av huskulten*. På det sosiale og kulturelle felt derimot mangler vi en naturlig forklaring, og det er derfor nødvendig å søke å bringe den religiøse og sosiale utvikling i indre overensstemmelse med hinannen.

Det synes da som om man helt naturlig må søke tilbake til eddatidens „salr" (hǫll) som grunntypen for det hus hvor stallen naturlig fant sin benyttelse. Denne hustype manglet nemlig andre forhøininger i rummet. Midt på gulvet lå i en fordypning koke- og ildgruen. På begge sider av denne hadde man et „flet", som enten bare bestod av jordgulvet dekket med strå, eller var lagt op med et tile av trematerialer.[1] På dette flet sov, spiste og arbeidet husfolket. Huset var enrummet, men hadde ofte under samme tak avdelt rum til husdyrene.[2] Denne primitive hustype har stort sett vært eddadiktenes og de eldste norske lovers grunnbillede av beboelseshuset. Og i et slikt hus vilde en stalli ɔ: en forhøining til bruk for det hellige, falle naturlig inn. At det hellige hadde sin bestemte plass i rummet (i hushjørnet), som allerede påvist, blir ennu mer forståelig på bakgrunn av husinnredningen og faren for å profanere kultstedet eller pådra sig straff ved respektløs omgang med de hellige ting.

Dette eddatidens beboelseshus gir også interessante muligheter for en slik utvikling av ondvegesstøtter som Guðmundsson har rekonstruert. Det islandske hus, sammenholdt med det som vi nu kjenner fra de mange hustufter, viser at yttermurene som regel var lave og opbygget med torv og stein. På begge sider av ildgruben midt i huset blev derfor satt op bærestolper (suler) til å bære taket. I religionens degenerasjonstid kunde det derfor tenkes at de stolper som var nærmest ondveget, blev særlig utskåret og utmerket som „ǫndvegissúlur". Derimot er det vanskelig å forene en slik fremgangsmåte med den normale bruk i all fedrekult. Det normale og almindelige i norrøne hus må derfor ha vært en *fri kultstøtte*, identisk med Eidsivatingslovens „stafr", som har stått bak eller ved forhøiningen. Det neste trin i utviklingen kom med hustypen *„stofa"*. Det som særmerker denne, er en ny husinnredning. Selve grunnordet stofa og dets avledninger brukes i vesteuropéiske sprog om badstue, ovn og om rum som er opvarmet med ovn. Det er imidlertid ikke denne reform som karakteriserer den eldste stue, derimot anordningen av golv og sæter. Stuen kan derfor ikke være innført med røikovnen og heller ikke skrive sig fra Vesteuropa. Hj. Falk og K. Rhamm har påvist at stofa-typens „set" og „pallr" viser forbindelse

[1] Se Hj. Falk: Stuens oprindelse. (I: Maal og minne 1909, s. 120 ff.)

[2] Jan Petersen: Gamle gårdsanlegg i Rogaland fra forhistorisk tid og middelalder. Oslo 1933. (= Inst. f. sammenl. kulturf. Ser. B. XXIII.) II, s. 12, 24, 32, 35, 40. (Optil 30 stolpehull har vært iakttatt i ett hus.)

østover til den slaviske verden. Pallr antatt for et lån fra oldslav. „polu" ɔ: fjel, benk, og finnes kun i Skandinavia.[1] I sagaene og på Island fikk denne type navn av setstofa (av set=avsats) fordi det langs veggene blev avdelt sæter og ligge-plasser. At disse sæter dels var fylt med jord, dels var tomme og brukt som opbevaringssteder, sier sig selv. Flet'et blev nu golv, og det hele interiør forandret sig. De gamle norske lover skjelner mellem sal-hús (den gamle salr, som i den nye kulturperiode blev til ildhus), búr (sovehus, stabbur) og våningshus (stofa).[2] Efterat den finere stueform blev innført, så man sig nemlig nødt til å ha eget ildhus. Den islandske terminologi og husinnredningen utviklet sig noe forskjellig fra moderlandets, og kan derfor ikke uten videre legges til grunn for den norske husinnredning. Ildhuset i Norge blev på Island til skåle (setskåle) og blandes sammen med setstova av den grunn at begge er forsynt med set.[3] Til bevis på stuehusets yngre oprindelse har Rygh nevnt at „stofa" ikke finnes i sammensetninger i eldre stedsnavn.[4] Ifølge Hj. Falk var stuetypen ikke engang almindelig i sagatiden.[5]

I denne stueform med ny husinnredning, som kom inn litt efter litt i tiden mellem eddadiktene og Olav Kyrre, må man derfor se en av årsakene til stallens forsvinnen. Pallen må ha overtatt stallens plass der hvor den ennu behøvdes. Men andre viktige faktorer må være kommet til, som har gjort behovet overflødig. Likbrenningen hører op på denne tid og gir plass for en ny opblomstrende gravkult. Med likbrenningen forsvinner også troen på „frisjelen" og gir plass for den materielt og kroppslig opfattede haugbu (draug) etc. Huskulten mistet derved sin „raison d'être", og kulten fikk sitt tyngdepunkt på eller ved graven.

På det sted hvor stallen og støtten før hadde stått, fikk man nu det fornemste sæte. Og ubevisst blev en rekke forestillinger fra den foregående tid overført på dette. Men selvfølgelig gikk ikke denne utvikling efter en strek og ensartet over hele linjen. Tvert imot var det da som nu individenes egen tro og utvikling som avgjorde hvad de vilde forkaste, og hvad de vilde anta. For selv i det hedenske Norge må vi forutsette store variasjoner i tro og skikk. Derfor er det jo også at forskningen har kunnet utnytte de mest påholdne tradisjonsstrøk til å rekonstruere fortidens religion. I det store og hele må det dog medgis at ondveget har optatt meget av det forhistoriske alter i sig. Man kan bare tenke på det *fredhellige* og det *kraftfylte* element som knytter sig til det. Eller til de funksjoner som ellers begrenses til alteret: *møtestedet* for de levende og døde, *stedet* hvor gaver til de usynlige makter deponeres o. s. v.

[1] Pall som brukelig navn på benk forekommer i Hammerichs reisebeskrivelse 1834. Skilling-Magazin 1840, s. 339. „Imellem Stuens to store Hjørne-Skabe stod den fornemste Bænk, Høisædet, fra den til Sengen rakte den saakaldte Pall."

[2] Supplement til Gulathingsloven, NgL IV s. 7, kap. 150.

[3] Hj. Falk: Stuens oprindelse.

[4] O. Rygh: Norske Gaardnavne. Forord og Indledning, s. 79.

[5] Hj. Falk, op. cit.

Til videre belysning av kultstøttens skjebne og erindringen om dens forbindelse med æressætet foreligger dessuten oplysninger om husstøtter i nyere tid. En flerhet av dem blev opstillet i høgsætet for ikke mer enn et par hundre år siden. Når man tenker på den venerasjon som har fulgt æressætet i det norske hus, kan man ikke tale om illegitime representanter. Det må være sterke og gamle tradisjoner som tillater en slik kombinasjon som støtte (billede, kultgjenstand) og æressæte. Billedene har dessuten navn. Disse skriver sig fra slektene som svant. Visstnok er det umulig å knytte trådene tilbake til bestemte historiske personer. Men selve institusjonen blir tilstrekkelig bevidnet.

III. Norske støtter og billeder fra nyere tid.

Det er fra de indre dalstrøk, Setesdal over Telemark til Valdres og Hallingdal, at man finner de best bevarte minner efter en gammel støttekult. Dette overrasker ikke så meget, da det er herfra både folkemuseene og folkeminnesamlingene også har gjort sine rikeste innhøstninger av bidrag til belysning av svunnen tids sed og skikk. Dette forklares helt naturlig derav at de langstrakte dalstrøk har manglet veiforbindelse med flatlandet, hvor den nye europèiske kulturstrøm har revet med sig og skyllet bort det meste av det gamle nasjonale livs former. Ut fra den moderne utvikling kan man derfor tale om slike strøk som kultur-bakevjer, men fra dalenes og bygdenes eget synspunkt som arnested for nasjonalt liv og tradisjon.

En liste over de hittil kjente forekomster av støtter og billeder gir følgende samling:[1]

A. Setesdalsbilledene: 1. Hernos, 2. Stålebilledet, 3. Fakse Rygnestad, 4. Fakse Brokke.

B. Telemarksbilledene: 5. Fyresdalsbilledet, 6. Torbjørn, Flatlandsbilledet, 7. a. Flotobud-billedet, b. Brynhild Haugens „avgudsbilleder".

C. Opland og dalførene Valdres og Hallingdal: 8. Sørumsbilledene, 9. St. Andreas, Hamrebilledet, 10. Leite Sjugurd, 11. „Gudebilledet" på Kjednebalsvollen.

„*Og dei hadde mannslik som dei gav, plent som dei 'gaave tussó'*", er den bemerkning av Skar i „Gamalt or Sætesdal"[2] som ikke bare passer som nøkkelord for behandlingen og synspunktet for Setesdalsbilledet, men for det hele land. I denne korte meddelelse får man nemlig oplysning: 1) om billeders almindelige forekomst, 2) om deres kultiske anvendelse, og 3) dermed en autentisk betraktning av de kultbilleder hvis eksistens og bruk man kan kontrollere. Sidestillingen med tussene er her det avgjørende moment. Tussene er jo Setesdals betegnelse for haugfolket, de gamle

[1] Jeg følger i det store og hele nedenfor samme fremstilling som den der er fremlagt i min bok „Høgsætet", s. 82 ff.

[2] Skar: Gamalt or Sætesdal. I, s. 8.

gravbuer. Og man finner jo her den eiendommelighet at mens tussene ellers er sett ned på, er de her i Setesdal „kristne", både med kirker og prester.[1] Til tussene blev det ofret øl, saup, lefse og førstegrøde. Som offermottagende vesener blandes de dog sammen med „vetten", som synes å være et mer religiøst og fra tradisjonens omdiktning unddratt navn. „Med tussarne var der slike mollor. Det var dei som raadde for velferd og trivnad i huset, dei og vetti. So gav dei tussarne og vetti kvar laurdag det beste dei hadde av drykkjer og mat."[2] Tussene spilte med andre ord den samme rolle i Setesdal som hus-laren i Rom, og det er derfor heller ikke så overraskende at man også finner likheten igjen i billedkulten. Når man samler det materiale som foreligger, og utfyller det med tradisjoner som de Skar har samlet, forstår man hvilken fremtredende rolle de har spillet. Ser man på formene, kan man heller ikke la være å minnes Tibullus's ord: „La det ikke gremme eder å være laget av en gammel trestamme, for på den måten bor dere i fedrenes hus!"[3]

Ennu nærmere ligger dog den finsk-ugriske støttekult. Det er i virkeligheten samme fremgangsmåte man har brukt ved behandlingen av billedene, bortsett fra rase- og kulturforskjelligheter. De norske billeder er sikkerlig også i likhet med de jugriske fornyet og utskiftet alt eftersom slektene kom og gikk. Og man skulde tro det i sin tid må ha vært et rikt utvalg av dem både på gårdene og på gravhaugene, så langt tilbake. Men kun et fåtall er blitt kjent og opbevart til vår tid. Men dette fåtall er det allikevel som knytter trådene med fortiden og setter oss i stand til å rekonstruere kulten.

9. A. Setesdalsbilledene.

1. Hernos i Valle.

Den første meddelelse om „Hernos"[4] finnes i presten Giellebøls beskrivelse av Valle i Topographisk Journal, hefte 26, 1800, s. 26: „Afguds-Billedet, som blev kaldet Hernos, var ikkun et Menneske-Hoved af Træ, sat paa en Stage." Giellebøl har ellers intet å fortelle om kulten, og angir kun at biskop Spidberg antagelig omkring 1760-årene har fått billedet sammen med andre antikviteter og ført det ut av landet. Tar man i betraktning at støtten kunde føres bort på en så lettvint måte, kan den ikke ha vært særdeles stor eller tung.

Den annen kilde er av M. B. Landstad nedtegnet i 1840-årene. Det er vesentlig samme tradisjon som Skar senere har optegnet i II, s. 106 og III, s. 30. Den går ut på at „huldrefolki" (hos Landstad), „tussen" (hos Skar)

1 Tussene går i kirke, Skar III, s. 31. Tusseprester, ibid., s. 54. Bygger kirker, s. 41. Har samme ophav som menneskene, s. 54 ff.
2 Skar I, s. 8.
3 Se foran, s. 40 f.
4 Blev av Landstad skrevet „Hernaus", av Skar „Herrenosi". Den sproglige betydning av navnet er av Magnus Olsen antydet som hare-næse? Magnus Olsen: Kultminder, s. 251.

la ut stasen sin på Fargebakkhaugen. Rikje-mannen fikk se dette og tok så meget han kunde få med sig. Men han måtte gi fra sig alt undtagen en kobberhest og et trebillede (Skar: et udskaaret Menneskebillede). Landstads hjemmelsmann kunde fortelle at man i gamle dager viste billedet dyrkelse.[1] Skar sier at Svarte-Kaas tok Hernos. Samler man det man vet om Hernos, blir det følgende:

På gården Rike i Valle hadde man i det 18de århundre en kultisk støtte. Den hadde oprinnelig sin plass på en gravhaug. Minnet om kult er omtrent utvisket.

Uten noen hjelp av tradisjonen kunde man med stor sannsynlighet ut fra religionshistoriske paralleller bestemme Hernos som en fedrestøtte og sjelegjemme. Hertil kommer da tradisjonen om forbindelsen med graven, som gir et godt holdepunkt for kulten. Hvad navnet angår, er det størst sannsynlighet for at det er et personnavn. Nærmeste paralleller til Hernos er Hávamáls „trémenn" og Ólafsens og Povelsens ondvegessuler i Eyjafjorden.[2]

2. Ståle-billedet.

Den eneste kilde til kunnskapen om dette billede er Stålevisen.

„Sjaa paa 'an Staali
ko kallegt 'an glor;
han e gjaar utav Tre
han e Revune lik."[3]

Ståle er et almindelig setesdalsk navn. Det forekommer særlig i tradisjonene om Ståli Takli, Bykle, og Ståli Homme, Valle. Ståleverset tillegges den første. Han æres som rudkall, og av stuen hans er det merke efter svillene. Dessuten oplyses det at „han gjeng der heimatt". I likhet med Hernos har vi her et billede av tre. „Han e gjaar utav Tre." Det mest fremtredende trekk ved det i øvrig er øinene. „Ko kallegt 'an glor". Av den måten de andre billeder er fremstillet på, vet man at øinene blev laget av innstøpt bly. Og i den halvmørke stue har disse mørke bly-øine særlig fremkalt illusjonen av en som står og glor. Det samme inntrykk er også referert fra Rygnestadfaksen (se nedenfor, s. 83). Disse tinn- eller blyøine går også igjen i Ståle-tradisjonene i Valle, i *Ståle Hommes* kamp med trollet. Her er det imidlertid Ståle selv som rente tinn i øinene på sin mektige motstander. Det er den fjerde linje i ovenciterte vers om Ståle Takli som synes å vill-lede og føre helt nye tanker inn. Det er unektelig et stort sprang fra trebilledet til reven. Og hvori likheten mellem billedet og reven skulde bestå, vilde skape adskillig hodebry dersom det var billedets

1 Citert efter Rikard Berge: Husgudar, Risør 1920, s. 17.
2 Når jeg under dette billede eller andre i det følgende ikke henviser til litteratur med tidligere forsøk på forklaring av støtteforekomsten, så er det fordi de er uten interesse for en religionshistorisk forskning, eller fordi de ikke bringer noe nytt for dagen.
3 Skar IV, s. 15.

ytre det siktedes til. Dette kan det dog ikke være. Derimot må det være en egenskap ved reven av en meget fremtredende art og vel kjent i norsk talebruk som har skapt uttrykket. Og er det så, vet jeg ikke noe mere fremtredende trekk ved siden av sluheten, som ikke passer her, enn revens evne til å gjemme sig. Og er dette så, kaster denne siste linje lys over forholdene ved tiden for versets tilblivelse og kultens lyssky karakter. Billedet må ha vært gjemt vekk i sin almindelighet og kun benyttet ved bestemte anledninger, eller være holdt skjult i det hele tatt. Men en slik hemmelighetsfull måte passer best i tiden efter oplysningen og pietismen (17.—18. årh.) og kunde altså tyde på skikker av forholdsvis ny dato. Stålebilledet er forbigående behandlet av Nils Lid.[1] Han holder også på at det må ha vært et trebillede med „gloranda auga", men i henhold til hele sin fruktbarhetsforskning henfører han det til en fruktbarhetsvette, hvis forbillede er den lappiske „Stallo". Jeg vilde uten betenkelighet gå med på denne tolkning dersom det ellers forelå eksempler på at fruktbarhetsvettene blev dyrket i husene og fremstillet i trebilleder (støtter). Det er slike eksempler som mangler, og tolkningen synes derfor betenkelig dristig. Jeg har i Fedrekult I, s. 202 søkt å trekke frem førere for julefølger og vise deres forbindelse med bygdeheros-tradisjoner, og herunder har jeg også gjort opmerksom på Ståle Hommes rolle. Men bortsett herfra skulde det i dette tilfelle ikke være noen grunn til å blande disse to personer sammen. Tradisjonene er bestemte og forholdsvis friske, de gjør Ståle Takli til rudkall i Bykle, en helt annen bygd enn Valle, hvor Ståle Homme hører til. Begge tradisjoner er lokalt bestemte, den ene ved henvisning til Ståle Takli's hustuft, den annen ved brødofferet i Hommegrenden. Ifølge alle analogier står et billede som brukes som „husgud",[2] først og fremst i forbindelse med fedrekult eller ren fetisjdyrkelse.[3]

3. Fakse Rygnestad, Valle.

De viktigste beskrivelser av dette billede er samlet i Norges land og folk IX. 1, s. 582 og av Johannes Skar: Gamalt or Sætesdal III, s. 129. En rekke forfattere har benyttet disse kilder, men har ikke kunnet tilføre nytt

[1] Lid: Jolesveinar og grøderikdomsgudar, s. 57.

[2] En vilkårlig og ubegrenset bruk av betegnelsen „gud" er helt forkastelig. Det må kreves visse både formale og reale kriterier for bruken, skal den religionshistoriske terminologi kunne oprettholdes som videnskapelig mål. Se E. Birkeli: Religionshistorie, hvor en gjennemgåelse av gude-betegnelsens kriterier er samlet.

[3] Ved utgravningen av Pompeji har man funnet gudebilleder på veggene både i atrium og kjøkkenet m. m. Således Fortuna, Venus, Jupiter, Luna, Sol, Mars, Minerva, Bacchus, Isis o. s. v. Men slike religiøse dekorasjoner på helt profane steder viser bare at religionen var blitt dekorasjons-stoff. I Kina finner man „gudebilleder" inne i huset, således av den himmelske fé: Kwan-hung, eller av himmeldronningen: Kwan-ien. Visstnok brennes det røkelse for slike billeder, men forskerne kaller dem bare „luck-bearing pictures". Det farlige er forsvunnet. Billedenes religiøse numen er borte. Utviklingen har forlengst passert det religiøse stadium og er havnet i det magiske.

stoff og har derfor ingen interesse som kildeskrifter. De egentlige hjemmelsmenn foruten maleren Isaachsen, som synes å være øienvidne, er: Tore Harstad, Halvor Knudsen Aakre, Dreng Rygnestad, Ingerd Rike. Schneider og Skar har benyttet de foregående m. fl. som sine hjemmelsmenn. På forhånd skulde derfor Isaachsens beskrivelse av billedets ytre gis fortrinsrett, mens Skars hjemmelskvinne må ha de beste betingelser for å fortelle om kulten. Beskrivelsene er imidlertid uklare og selvmotsigende, og man kan kun ved å sammenholde de enkelte detaljer komme til et sikkert minimum for en rekonstruksjon. Jeg går da ut fra at Helland ikke har misforstått Isaachsens angivelse. Så lenge originaldokumentene ikke foreligger, har man nemlig ingen grunn til å tale om forveksling.[1]

Isaachsens beretning:[2] „Billedet var en cylinderformet, indvendig hul aaspekubbe, hvis øvre *tre fjerdedele* indtoges af en menneskeskikkelse af størrelse som en 12 aars gammel gut, og hvis nedre fjerdedel var prydet med *ormeslyngninger* af samme art, som forefindes paa vore ældste stavkirker. Billedets hoved, med langt, krøllet haar og skjæg, bar en krone eller en ring omkring det øverste parti, kjæften var forfærdelig opspilet, øinene dannedes af store messingbukler; om midten var et belte, armene var tætsluttende og hænderne lagte tæt sammen paa forsiden. Læggeben og fødder var blot antydede."

Skars versjon:[3] „Fòksi Ryggnesta va Likning av a Menniskjin. Hovui va flatt upp-aa. Der Halsen møtte Bulè va 'n Kragji. Neiri Luten va trikanta aa me trju Hòl igjènom, so dei kunna fest' 'an at Veggjè med Nagla. Sto 'an paa Padè, va 'an so haag, at de va laglegt tak' a Ølskaal av Hovdè me Hòndinn', itt du sat jamsis 'an. For de jamna ha dei 'an i Klava. Joleptaskvelli sette dei 'an i *Høkksæti*, me visstri Lene aa Mannè. Itt Øli kaam, sill Skaali stande paa Hovdè 'ass a viss Ti. So drakk Mannen ti o Fòksi fyst aa sende so Skaali rundt ti da aire. Gjentunn' støytte Hovulaugjinn' paa 'an, itt dei tvoge sikko um Kvelli. Sossi fortaalde Gome um 'an Fòksi Ryggnesta, aa hu visste de som va satt."

Ingerd Rike (efter Schneider):[4] „der var som et Ansigt paa Faxe med Øine af Bly, saa han syntes 'glaape fælt' for sig."

En helt annen form beskrives av Tore Harstad, Dreng Rygnestad og Halvor Knudsen Aakre. Felles for disse tre er forestillingen om likhet med sengestolpe (kvilestolpe) eller sengeside med en cirkelformet runding forsynt med „spir". Det er klart at denne form faller helt utenfor kategorien „mannslik" og har derfor tapt sin interesse for denne gjennemgåelse. Man kan tenke sig at meddelernes opfatning beror på en misforståelse eller på en villet mystifikasjon. En annen forklaring er den at man her har med en krysning av kultformer å gjøre. Men vanskeligheten blir da å eftervise

[1] Rikard Berge i „Husgudar", s. 19 gir uttrykk for denne tanke.

[2] NLF. IX, Nedenæs amt, 1, s. 582—83.

[3] Skar III, s. 129.

[4] A. Schneiders optegnelser, I, s. 203, Norsk Folkeminnesamling, utrykt manuskript.

meningen med disse cirkelrunde skiver med spir på, som ellers er totalt ukjent uten som stol- eller sengelener.[1] Hvad kulten angår, er det mere overensstemmelse.

Joleftas kvelden satte man mat på en stabbe foran høgsætet og „troede at Faxe aad den" (Tore Harstad efter Schneider). Hver lillejulaften tok de faksen inn fra skjulet og satte den i høgsætet med mat og øl. Man gikk ut mens den åt. De brukte også å legge klær på bordet så „Tusso kunde skjære sikko Klædi" (Ingerd Rike efter Schneider). For oversiktens skyld innføres i det følgende bokstaver for de forskjellige kilder: I=Isaachsen. S=Skar.[2] TH=Tore Harstad. HKA=Halvor Knudsen Aakre. IR=Ingerd Rike.

Samlet oversikt, Fakse-Rygnestad:

Form:	Cylinderformet aspekubbe (I).
Størrelse:	1 à 1.2 m (I). 80 à 90 cm (S).
Hodefasong:	Med utskåret hode, hår og skjegg (I). Med ansikt (I, S, IR).
	Med bly-øine (IR), med messingbukler til øine (I).
	Krone eller ring rundt øverste parti (I).
	En stor krage hvor bulen møtte halsen (S).
	Kjeften opspilt (I).
Nederdel:	Armer lagt over forsiden, belte (I). — De andre kilder har intet herom.
	Føtter antydet, nederste parti prydet med ormeslyngninger (I).
	Det nederste parti trekantet med tre huller til å feste i veggen (S).
Plasering:	Høgsætet julekvelden (S, IK, HKA).
	Gjemmested til daglig kleven (S).
	Skjulet (IR).
Kulten:	Juleølet blev innviet derved at skålen blev plasert på faksens hode (S). Den første skål blev drukket for faksen (S). Faksen blev bevertet hver julekveld (S, IR, TH).

Som tillegg til hvad disse kilder sier om kulten, kan føies J. Løvlands optegnelser i Kristiansands Stiftsavis 1878, nr. 10. Ved solhvervstider blev faksen innsmurt med fleskesvor og varmet ved peisilden. Når ølet blev „skjeket upp", helte man første skål over den. Den førtes med på stølen, og den blev bevertet med saup når man kjernet. Formålet hermed var å få krøter-lykke. Man var redd for å flytte den på utid. Som man ser, er det adskillige divergenser. Men i det store og hele må det være det samme

[1] Maleren Schneider har endog forsøkt å tegne Dreng Rygnestads „fakse" i to alternativer, og vedføier nokså forståelig i sin notisbok at han ikke forstår hvordan ølbollen kan stilles på plankekanten ca. 2'' tykk. Andre kunde nok også fristes til å undre sig over det samme.

[2] Skar opføres som kilde hvor han ikke innfører sine hjemmelsmenn.

billede. Bevisene herfor er overensstemmelsen mellem de to hovedkilders opfatning av størrelsen, likeså kragen eller ringen, som begge omtaler, og øinene. Den største uoverensstemmelse gjelder det nederste parti. Øiensynlig er Skars-faksen bestemt til å festes i hjørnet med to nagler fra hver side. Om denne uoverensstemmelse skriver sig fra sammenblanding med andre billeder, eller den gir en virkelig oplysning om det sanne forhold, tør forbli et ubesvart spørsmål. Kulten viser tilbake til de førbehandlede skikker i tilknytning til høgsætet, og gir løsningen på flere spørsmål, således motivet for behandlingen av steinene paa Brunkeberg, Trondsagnene, det dekkede julebord m. m.

Selve støtten var „hellig", og det er ingen vesensforskjell på ostjakernes behandling av sine husstøtter og setesdølenes av Fakse Rygnestad. Vi står altså her foran en sikker form av norsk husstøtte med plasering i hjørnet nær høgsætet, i full overensstemmelse med hvad vi kunde vente ifølge de tidligere iakttagelser. I gammel tid har den hatt sin permanente plass der hvor den nu, efter støttekultens periode, kun fikk komme ved festlige anledninger, særlig ved juletid, som fremfor alle andre tider på året hadde evne til å kalle til live de gamle religiøse skikker. Ellers tilbragte både denne Fakse og andre billeder sin tilværelse på gjemmesteder, de var „revune lik".

Vi skulde altså her endelig stå foran en overlevert sikker form av de husstøtter („stafir") som Eidsivatingsloven omtaler. Her kastes imidlertid nu inn flere tvilsspørsmål. Vi kommer nemlig her tilbake til Schneiders fakseform ɔ: benkelenet med den cirkelrunde overdel og de tre „spir". Foruten av Schneiders hjemmelsmenn er også denne form nevnt av Skars forteller i II, s. 18, hvor det heter at Vonde-Aasmund hadde en gud som het „Fòksi", nærmere beskrevet som „ei Trille med Øyro paa, noko store, som Hesteøyro". Selv beskriver Skar Setesdals-billedene som „Mannslik" i I, s. 8.

Nils Lid opfatter derfor Fakse som avledet av „faks", frynse, kant, heiregress, halmvippe, synonymt med det svenske navn for julvippor, halmfigur, som ophenges i julen. Fakse skulde således efter Lids tolkning bety „han med faks", og være anvendt på akssamlingen på det kornbånd som er tilstelt som jolesvein og er stillet i fruktbarhetsdyrkningens tjeneste.[1] At man i denne flate benkeside-form som kalles fakse, har en ganske avvikende form fra billedene og støttene, er ganske sikkert, og det tør derfor hende, som allerede antydet, at det foreligger en sammenblanding av to kultelementer i den Schneiderske form.

Dersom ikke Knud Leem hadde hatt Fakse i sin ordsamling fra 1740-årene om „et udskaaret Billede i Bøndernes Røgstuer", kunde man uten videre ha fastslått at Fakse er personnavn. Men av den lenge kjente bruk av ordet om utskårne billeder synes det å fremgå at man her står foran

[1] Lid: Joleband, s. 168.

en kategori. På samme tid passer ikke Leems beskrivelse til den Schneiderske form, *benkesiden*, men til Isaachsens og Skars *billedform*. Knud Leems anførsel av en generell faksedyrkelse vilde imidlertid forandre sin betydning helt dersom det kunde bevises at hans kunnskap om tingen just skrev sig fra Valle- og Rygnestadfaksen, og at han ulovlig har generalisert ut fra det ene tilfelle og det ene navn til de øvrige billeder som da var i bruk.

4. Fakse Brokke, Hylestad.

Også for dette billede har Johannes Skar oplysninger understøttet av presten Blom.[1] Mindre verdifulle er maleren Schneiders.

Skars versjon (fortelleren unevnt): „Faksi Brokke va'n Kubbi som va snilka ti ti a Mannslik. De va fudd'e Kar'e me Hatt aa Hovdè aa Ri'buksu aa alt som høyre ti. Hatten va netrykt'e midt i, aa der va Hol nigjenom Hovui. — — — Faksen va i dei Huso, som vaare midt i. Han sto paa Stogeskaapè, paa Padè. De va so drustelegt a Skaap — eg skoa de so traatt me eg va liten. — — — Dei kadda de „Fakseskaapi". — Dei gaav' o Faksi plent som dei gaave Tusso, daa sill dei ver'i Fre fyr Oskoreiinn' aa have godt av Buskap aa Grøi. Dei stappa Smør ni Hovui, dei støytte ni Saup kver Laudag itt dei kjinna, aa Virkji itt dei bryggja, dei la Mat'e 'ni Skaapi so 'an sill have ti ete. Der va so ufredelegt i Fakseskaapè; allstødt va de noko som pirkla aa nurgla aa livdi. Kaam 'an inn, gaadd 'an at. „Aa de e detti Tyssli," sa 'u Jórònd Bròkke."

P. Bloms versjon: „Fakse var et menneskebillede af træ med hat paa. Han skal have staaet i et hjørne i stuen. Ved siden stod et skab (fakseskaap), der tjente til gjemme for den mad, der bragtes ham. I skabet var vist ofte mus, da det skulde „tusle jamt i krone" der det stod. Hans drik blev slaaet i hatten, der var hul. Billedet blev af den grund raaddent i midten, saa der kunde heldes en god del ned. — I den sidste tid Fakse var til, blev han brugt som huggestabbe. Han stod da paa støilen „Skrymeli" i Brokkeheien."

Isaachsen har intet fortalt om Brokke-faksen, og Schneider har også lite. Ifølge NLF. IX. 1, s. 583 har gamle folk fortalt ham at Faksen var „et rundt menneskebillede; ansigtet havde øine af bly, saa det 'tottest glaape fælt for si'. Hver lillejuleaften satte man frem foran afguden mad og øl, hvorpaa man gik ud, 'medens han aad'; naar man kom ind igjen, syntes man altid at mærke at han havde nydt af retterne." Men i denne versjon kjenner igjen Ingerd Rikes fortelling om Rygnestadfaksen. I grunnen reduseres kildene til kunnskapen om dette billede derfor til Skar og Blom. Herved forenkles oversikten meget, og noe kritisk apparat trenges derfor ikke.

Oversikt: Fakse-Brokke.

Størrelse, form:	Kubbe, ingen angivelse av høiden (Skar).
Hodefasong:	Hatt som var hul (Skar, Blom).

[1] Skar III, s. 130. P. Blom: Beskrivelse over Valle, Gjøvik 1896, s. 16.

Kropp:	Full kar, iklædt setesdalsk drakt med ridebukser forsynt med låkk. Nedefter låret var en grønn kant to à tre fingre bred. Drakten var påsatt blanke knapper (Skar).
Plasering:	På stueskapet på pallen (skap stillet på benken?) (Skar). I hjørnet av stuen ved siden av skapet (Blom).
Kult:	Smør puttet ned i hodet, hver lørdag heltes saup i det og øl når man hadde brygget. Mat blev også lagt inne i skapet til Faksen. Ellers fikk den samme behandling som tussene. Den blev betraktet som *beskytter* mot onde åndemakter og som *fruktbargjører* for gården (Skar).

Det var konen Jorond Brokke som var ivrigst i Fakse-dyrkingen i kjent tid. Billedet blev senere flyttet ut av stuen, og årsaken hertil er bemerkelsesverdig. „Jorònd flutte Faksen o' Stogunn'. Hu ha'n Son'e het Svein — 'Gamle Svein'. So la dei ti kadda han 'Faksi Brokke'. Daa sett 'u Faksen paa Efstelopt."[1]

Sammenlignet med F-R (Fakse Rygnestad) er F-B (Fakse Brokke) ført nærmere den finsk-ugriske husdukke, som representerer familiens avdøde. Begge tilhører den form av fedrestøttene som viser sterke drag til å gå over til fetisj eller gudebillede. (Jfr. den gapende kjeft på F-R.) Denne siste representerer den utvilsomt primitive form med nederdelen forsiret med snittverk. I øvrig minner denne forskjell ikke så lite om den greske støttekult, hvor man finner påklædte og draperte støtter side om side med nøkne. Den nærmeste parallell til F-B må søkes i *Torgerd Hølgabrud, Håkon Ladejarls billede*, som ifølge beskrivelsen var helt påklædt og prydet med armringer.[2]

B. Telemarksbilledene.

5. Fyresdalsbilledet.

Den eneste kilde til dette billede er Skar III, s. 131—32. Skars meddeler het Jon Bjønnes og bodde i Sandnes, Byglands nabosogn. Billedet tilhørte hans hjembygd Fyresdal, og det var far hans igjen som hadde fortalt ham „at der va'n Avgud aa 'n Gar i Fyrsdal; *de va a Mannslik av Tre*".

Tjenestegutten på den gård hvor billedet var, vilde engang hugge billedet i stykker, men eieren trev det fra ham. Da hadde det allerede fått et hugg i halsen; men han forbandt det, og „daa battna Saari". Ifølge de

[1] Skar III, s. 131. Dette trekk fortjener opmerksomhet av flere grunner. At navnet kunde overføres på en kjent person, viser at grunnopfatningen peker avgjort hen på at menneskelige forestillinger var knyttet til billedet. Det menneskelige ligger jo dessuten klart uttrykt i den setesdalske drakt hvormed det var utstyrt.

[2] Dersom Vonde-Aasmunds billede regnes med, og det kan det med god grunn, får man et setesdalsk billede nevnt som eksempel på Skars generelle uttalelse: „Dei hadde Mannslik . . ." o. s. v., I, s. 8.

tidsangivelser Skar har gitt, skulde dette billede ha eksistert i midten av det 18. århundre.

Det er all grunn til å tro at man her står overfor samme type og samme kult som i Setesdal, og det danner dessuten bindeleddet mellem de nylig behandlede best beskrevne billeder i denne dal og det neste i Vrådal, Fyresdals nabobygd.

6. *Flatlandsbilledet, Vrådal.*

Flatlandsbilledet er behandlet og beskrevet av en rekke forfattere. De viktigste er: Erik Pontoppidan: Everriculum fermenti veteris, Hafniæ 1736, s. 12—14. Oversatt av Jørgen Olrik i Danmarks Folkeminder nr. 27, Kbh. 1923, s. 9—11. J. M. Lund: Forsøg til Beskrivelse over Øvre-Tellemarken i Norge, Kbh. 1785, s. 237—38. H. J. Willes optegnelser om Thelemarken ved L. Daae, Historisk Tidsskrift 2. R. III, s. 162. M. B. Landstad: Mytiske Sagn fra Telemarken (Norsk Folkeminnelag nr. 13, Oslo 1926, s. 141—42), efter prost Windfeldts beretning.

Dessuten foreligger en rekke kommentarer og tolkninger av billedet eller billedene, idet man også har trodd at det forelå beretning om to billeder. Men for disse gjelder hvad der tidligere blev uttalt for Setesdalsbilledene, at kun hvor de virkelig bringer momenter til opklaring av spørsmålet, har de noen interesse.

Da Pontoppidans beretning i flere henseender er den utførligste og gir inntrykk av sakkunnskap, gjengis den først, både i hans egen latinske form og i Jørgen Olriks danske oversettelse. Efter Pontoppidans opgave var Stoud jr. hans hjemmelsmann.

Qvodsi in sororem Daniæ Norvegiam transfretare lubeat, ad colonum qvendam nomine *Aanon* ab avis atavísqve cum prædio *Fladland*, qvod in parœcia Diœceseos Christiansandensis *Wraaedalinâ* attollitur, idolum haud ita pridem devolutum, accepimus. Cave verò, bellum Superis impune indictum, credideris; ulciscebatur tam perfidam ad Acheronta defectionem gravissimorum, qvæ cum jumentis tum ipsi Deastri sive cultori sive hospiti Aanoni uxorísqve cum filiisfamilias miserè incubuit, morborum cohors, sed cui in famularem, ut manum Dei agnoscas, omnino nihil licuit turbam, accessit, factâ qvasi conjuratione, annonæ sterilitas & qvi sunt ceteri novercantis fortunæ assultus. Exanimatus Annô MDCCXXIII tristi rumusculorum susurrô Pastor

Og saafremt man lyster at sætte over til Danmarks Søster-Rige Norge, da have vi hørt, at en Bonde ved Navn *Aanon* for ikke ret længe siden har taget i Arv fra sine fjærne Forfædre et Afgudsbillede, der fulgte med Gaarden *Fladland* i *Wraaedalen* i Christianssand Stift. Vogt dig dog for at tro, at man ustraffet havde erklæret Himmelen Krig; dette troløse Frafald til Helvedes Magter straffedes med en hel Hob svare Syger, der ynkeligt ramte saavel Bæsterne som Aanon selv — han være sig nu Dyrker eller ikkun Herbergerer af Afgudsbilledet — samt hans Hustru og Børn, men som — for at man deri skulde kende Guds Finger — aldeles ikke fik Lov til at røre Tyendets Skare. Hertil kom, ret som om alt sammensvor sig imod ham, Afgrødens Goldhed og alle

loci, dum in vivis esset, Religiosissimus & Clarissimus Mag. Otho Ludovici Stoudenius[1], cujus filius ipse nobis detexit flagitium, dignum Ecclesiaste concepit Zelum, nec mora infame cœtus sui carcinoma aggressus non bruto Divini Verbi fulmine inficiantis pertinaciam expugnavit, fatente demum colono, idolum sibi obtigisse patrimonium, sed cui ipse præter unum hospitium nihil indulserat, derogatâ, qvam majores illi exhibebant, adoratione, si non veneratione, derogatis, qvæ illi olim apponebantur, cibo & recèns coctâ, qvoties occasio invitaret, cerevisiâ. Hinc in Lararium herile, qvod ad angulum abstrusiorem relegaverat timiditas, admissum turpitudo spectaculi obstupefecit, surgente ad parietem ligno duas tantum non ulnas longo, rudiori illo qvidem & vetustatis cariem trahente, sed qvod faciem debebat humanam cœli nesciæ antiqvitatis cælo. Viso ligneo *Gudmundô*, id Deastro nomen erat, incalescens animo Stoudenius, afferri asciam, dissecari actutum caudicem igníqve epulas præberi jussit, qvod cum superstitioni religio esset, qvid statis, inqvit, perversi? mox indignatus insaniam advolat ipse, ferrum corripit, correptum idolo masculè intentavit destructamqve tandem teredinum popinam flammis tradidit; atqve isthæc stipiti optimè conveniebat apotheosis. Redactus ad obseqvium Veri Numinis colonus, jam demum fortunatè degener, fortunam facilè redegit ad obseqvium sibi, pristinis procellis in sudum postea & blanditias apertè conversis.

andre en stifmoderlig Skæbnes Anfald. Den i Aaret 1723 under sørgelig Folkesnaks Hvisken afdøde Sognepræst, den i Live højst gudfrygtige og velagtede Magister Otto Ludvigsen Stouden[1], hvis Søn selv har aabenbaret os Ugudeligheden, blev greben af en Nidkærhed, der sømmede sig vel for en Kirkens Mand, og gik uden Tøven løs paa den skammelige Kræftskade i sin Menighed, idet han med Guds Ords Lyn, som ikke er sløvt, fik Bugt med hans haardnakkede Benægtelse. Bonden tilstod nemlig omsider, at Afgudsbilledet var kommet ham i Hænde som hans Fædrene-Arv; dog havde han selv aldrig ydet det andet end alene Herberge, men unddraget det den Tilbedelse, om ikke Dyrkelse, som hans Forfædre viste det, og unddraget det den Spise og det, saa ofte Lejlighed gaves, nybryggede Øl, som fordum sattes frem for det. Da han dernæst blev indladt i Bondens Hus-Capel, som af Frygt var blevet henlagt til en afsides Vraa, forfærdedes han over det slemme Syn, idet der ved Væggen stod en Bul, omtrent to Alen lang, ganske vist temmelig uforarbejdet og ormstukken af Ælde, men med menneskeligt Ansigt, der skyldtes en om Himmelen uvidende Oldtids Mejsel. Da Stouden saae denne *Gudmund* af Træ (det var Afgudsbilledets Navn), befalede han, brændende i Aanden, at bringe en Økse hid og paa Stand splitte Knubben ad og brænde den paa Baal. Men da dette var Overtroen til Anstød, udbrød han: Hvi staa I som Støtter, vanartede Folk? Og i det samme farer han selv til, opbragt over deres Daarskab, griber Øksen og brugte den mandeligt mod Afgudsbilledet, og efter at have splittet dette Ormeherberg ad, kastede han det paa Ilden. Den Pæl var ikke for god til den Forgudelse. — Da Bonden atter var bragt til Lydighed mod den sande Gud, og omsider lykkeligt var vanslægtet fra Fædrene, fik han med Lethed Lykken til at følge sig, idet den forrige Modvind siden hen aabenlyst vendte sig til Magsvejr og Medbør.

[1] Magister Otto Stoud, født 1677 i Odense, sønn av den senere biskop i Kristiansand mag. Ludvig Stoud, var sogneprest i Kviteseid fra 1715, men blev paa grunn av sine stridigheter med almuen fradømt sitt embede i 1726 (ikke 1723, som angitt av J. Olrik i note til oversettelsen), og døde i Kjøbenhavn 1731 (ikke 1723, som Pontoppidan skriver), innen hans sak blev endelig avgjort av Høiesterett. Om ham se J. L. Qvisling, Til øvre Telemarkens historie, spredte bidrag fra det 18de og 19de aarhundrede, Skien 1908, s. 27—51.

Bortsett fra den teatralske tone og litt vel sterke betoning av presten Stouds nidkjærhet og trossterke optreden, inneholder denne beretning flere viktige trekk, skjønt man også straks blir opmerksom på dens mangler.

Billedet selv beskrives som støtte med utskåret menneskeansikt. Det blev opbevart i et eget „lararium". En sådan oplysning om gårdskulten vilde i sig selv være uhyre verdifull. Men her må de øvrige kilder samtidig høres, og det tør da dessverre vise sig at Pontoppidans beretning med hensyn til objektiv pålitelighet står adskillig tilbake for de andre. I det store og hele er den danske oversettelse tilfredsstillende. De dunkle og vanskelige steder i Pontoppidans tekst kan neppe gjengis i noen klar form. Som det vil fremgå av det følgende, har Pontoppidan enten misforstått Stoud jr.s beretning eller utsmykket denne når han selv sier: „Hinc in Lararium herile, qvod ad angulum abstrusiorem relegaverat timiditas." Ifølge Wille (se nedenfor) stod billedet i koven (bua). Viktige trekk av kulten er ellers kommet med, således billedets beverrning med mat og drikk, innvielse av ølet ved å gi billedet førstebrygget o. s. v. Pontoppidan bruker i sin beretning „ligneus Gudmundus" = „tre-Gudmund". Dette navn finnes bare hos Pontoppidan, og da han ikke selv hverken hadde sett billedet eller visst om det før hans hjemmelsmann fortalte ham om det, må man føre betegnelsen tilbake til denne. Pontoppidan selv sier at presten Stouds sønn er hans kilde. — Sogneprest Otto Stoud, som blev avsatt fra sitt embede i Kviteseid 1726 og døde i Kjøbenhavn 1731, hadde to sønner: Hans Jakob, f. 1707 og student 1728, Ludvig, f. 1709 og student 1731. De kom til Kviteseid i 1715 og opholdt sig vel i Danmark efter farens avsettelse.[1] Av sin far har de sikkerlig hørt historien om billedet. — Antagelig er det den eldste, Hans Jakob, som er fortelleren. Og de utsmykkede og mindre nøiaktige trekk i beretningen forklares nokså naturlig, når man vet at en ung mann i 20-årene er mer interessert i handling og dramatikk enn videnskapelig nøiaktighet. Pontoppidan må ha hørt historien i midten av 1730-årene, da han i 1735 flyttet fra Als til Frederiksborg og kort efter til Kjøbenhavn.

Navngivningen volder adskillig vanskelighet. Enten man forklarer navnet som Wille med henvisning til den islandske folkehelgen biskop Gudmund Arason eller som Nils Lid med henvisning til fruktbarhetsvetten Gudmund, mangler man tilfredsstillende dokumentasjon fra det lokale område som her kommer i betraktning.

J. M. Lund kjenner Pontoppidans meddelelser, men gjør opmerksom på at trebilledet kaltes „Torbion". Om utseendet og kulten gir han følgende detaljer: „[Billedet] var stort og tykt nedentil, havde hverken Arme eller Been, men Hoved som et Menneske, og Øine, som vare indstøbte af Tin." I hodet var det en fordypning, som passet til en ølbolle. — Lund forteller intet om kulten for øvrig.

Navnet Torbjørn stemmer godt med skikken å vie støtten til en eller annen av familiens døde, gårdens rydningsmann eller skytsånd. Ifølge denne

[1] Efter oplysninger velvilligst meddelt av professor Oluf Kolsrud.

beskrivelse er denne støtte temmelig nøiaktig svarende til Fakse Rygnestad, kun at den var mindre utskåret og prydet.

Willes optegnelser: „I Vraadals Annex er Gaarden Fladeland, halvanden Mils Vei fra Roholt, hvor der fandtes 1714 et Billede, kaldet Thorbjørn, af en Alens Høide, dannet som en Parykblok med istøbte Øine af Tin og flad paa Hovedet, at en Skaal kunde staa derpaa. Dette Billede blev toet hver Løverdags Aften som en stor Helligdom og hensat i Højsædet. Mag. Otto Stoud reiste engang til Opsidderen og bad ham af hellig Iver at levere sig Billedet for at hugge det istykker, men Eieren satte sig derimod, da han ved Jule-Gjæstebud tracterede det med Øl og satte Ølskaalen paa dets Hoved. Strax efter blev det med Gaarden opbrændt. For Mandens Overtro med dette Billede og øvrige Overtro ved at ofre alle ædendes og drikkendes Vare til de derværende Vette-Houger troede man, at alle hans Børn, som alle vare vanvittige, maatte bære Straffen."[1]

Wille følger, som man ser, Lund i mangt, men har en langt rikere og derfor ganske verdifull tradisjon om kulten, som ikke alene har betydning for Flatlandsbilledet, men for hele fedrekulten landet over. Ludv. Daae har fra utrykte optegnelser av H. J. Wille citert en annen uttalelse, som synes å komme i strid med den første. Han innfører denne passus således: „Herom skriver Wille paa et andet Sted:[2] „Paa Fladeland i Vraadals Annex fandtes der omtrent 1718 en Helgen, navnlig St. Gudmund fra Island, hvilken daværende Opsidder, Gunnar, dyrkede som en Gud og bestod af et Træbillede i Kaaven ved Stuen. Mag. Otto Stoud reiste derfor til ham da han laa paa sit Yderste og Sognet plagedes med Misvæxt, og bad ham om Billedet, men da Manden vægrede sig derved, brød han sig selv ind, hug Billedet itu og opbrændte St. Gudmund." "

Dette kan ikke forklares anderledes enn at disse papirer som Daae har latt trykke, er kassert av Wille selv efterat han hadde fått korrekte oplysninger av prost Windfeldt på selve åstedet. Den Daaeske tekst representerer den Stoud-Pontoppidanske overlevering, som Wille selv siden har forkastet.[3] Daae har derfor gjort Wille en dårlig tjeneste ved å publisere disse notater.

Her kommer imidlertid Landstad til, også med prosten Windfeldt som hjemmelsmann. Denne kom til Kviteseid i 1767, og på hans ord må man kunne legge adskillig vekt. Fra „sandfærdige Folk som endda levede og havde seet Billedet", fikk Windfeldt følgende:[4] „Der stod i Høisædesbænken paa Flateland en Træ-Stabbe, tyk og stor nedentil saa at den kunde staa fast

[1] Historisk Tidsskrift 2. R. III, 1882, s. 162 f.

[2] Daae forteller i innledningen til Willes optegnelser at han av overlærer N. P. S. Arentz erholdt utlånt de av Willes øvrige håndskrifter der ennu finnes i Trondheim. Op. cit., s. 147.

[3] Wille sier uttrykkelig at „Velærværdige H. Windfeldt [prest i Kviteseid fra 1767 til 1810] stræbte at give mig alle de Efterretninger, som jeg anmodede ham om." Op. cit., s. 160.

[4] Landstad, op. cit., s. 141.

uden at falde omkuld, men oventil var den udskaaret efter et Menneskes Lignelse med Hals, Hoved og Ansigt, men havde hverken Been eller Armer. Istedetfor Øine vare tvende store Huller fuldstøbte med Tin. Ovenpaa var Hovedet fladt og bredt saa at der paa samme bekvemt kunde sættes en fuldskjænket Ølskaal, hvilket altid skede naar Gjæster skulde bænkes til Bords, og ved Ølskaalen fik Thorbjørn Udseende af at have Stridshue eller Hjelm paa Hovedet, saa at han med sine gloende Tin-Øine saa drabelig ud. Gjæsten tog Ølbollen af Thorbjørns Hoved, som om det var ham der skjænkede, og sagde: Got Aar Thorbjønn! Enhver af Gjæsterne til hvem Skaalen paa dens Tour omkring Bordet kom hilsede Thorbjørn paa samme Maade idet han optog Skaalen og drak og gjentog: Got Aar Thorbjønn! Naar alle havde drukket gav de Thorbjørn Skaalen igjen ved at sætte den paa hans Hoved. Magister Otto Stoud, Sogneprest til Hvideseid, som døde 1723,[1] anmodede en Gang Gaardens Eier Onund Fladeland om at lade Stabben borttage og opbrænde, men Onund vilde ikke. Han sagde at da det ikke var andet, end et saadant Stykke Træ og den havde staaet i Stuen, hvor den nu var fra ældgammel Tid, før nogen kunde mindes, baade saa længe hans daværende gamle Stue havde været til og før, saa vilde han at den ogsaa i hans Tid skulde staa i Fred, og med hans Minde skulde Ingen faa Lov til at tage den bort. Men han paastod at den *aldrig* hverken i hans eller hans Formænds Tid saavidt nogen kunde mindes, havde været dyrket som en Afgud, men alene brugtes til at sætte Ølskaalen paa for dem, som sad til Bords. Gamle Onund fik sin Villie, og Stabben blev staaende. Men siden blev den ved en ulykkelig Ildebrand opbrændt tilligemed Stuen, hvori den stod."

I følgende oversikt blir de forskjellige kilder anført med bokstaver fra forfatterens navn: PS=Pontoppidan-Stoud, L=J. M. Lund, W=H. J. Wille, Wi=Windfeldt, La=Landstad.

Oversikt: Flatlandsbilledet:

Størrelse:	2 alen (PS), 1 alen (W).
Form:	Støtte (PS), stort og tykt nedentil (L), dannet som en parykk-blokk (W), trestabbe, tykk og stor nedentil (WI).
Hodefasong:	Med et menneskelig ansikt (PS), hode som et menneske (L), fordypning i hodet, som passet til en ølskål (L), flatt på hodet så en skål kunde stå derpå (W), utskåret oventil efter et menneskes lignelse med hals og hode og ansikt, hodet var flatt og bredt, så at der på samme bekvemt kunde settes en fullskjenket ølskål (Wi).
Øinene:	Innstøpt med tinn (L), istøpte øine av tinn (W), istedetfor øine var tvende store huller fullstøpt med tinn (Wi).
Plasering:	I eget rum (PS), i koven (W efter Daae), i høgsætet (Wi), satt i høgsætet hver lørdagskveld (W).
Kult:	Vasket og innsmurt hver lørdag, traktert med mat og øl, ølet innviet ved å hensettes på billedets hode (W, L), verten drakk først til og hilste Thorbjørn, likeså alle gjestene (Wi).
Navn:	Thorbjørn (L, W, Wi, La). Denne „Gudmund" (PS, W).
Billedets skjebne:	Hugget istykker og brent av Stoud (PS), billedet krevet utlevert av Stoud, men nektet av eieren, brent sammen med gården (W). Samme versjon (Wi). Skamhugget av en ukjent, siden brent med gården efter at datteren Jorund var død (La).

[1] Feil; avskjediget 1726, død 1731, se ovenfor s. 89 n. 1.

Efter denne oversikt kan man danne sig et temmelig pålitelig billede av det hele. Overensstemmelsen i de forskjellige tradisjoner er frapperende. Billedet har neppe vært over det mål som er anført av Wille, 1 alen. Med en tykk og kraftig basis fremkommer da det inntrykk som er gjengitt i „stabbe" (Wi), parykkblokk (W), et stykke tre (Onund ved W).

Angivelsen i PS, 2 alen, er derfor tvilsom. Den kan muligens forklares derved at billedet har vært satt i høgsætet, så hodet har vært et par alen over gulvet.

Det utskårne ansikt er alle enige om, likeså om tinnøinene. Hulheten i hodet (L) med den flate hodefasong kan også harmoniseres. Men de beste kilder har oplysning om det rett avskårne hode. Dette har betydning, da Rikard Berge mener å kunne identifisere utskårne hodefigurer som direkte efterligninger av kultiske billeder. Særlig kommer hodet fra Kviteseid her i betraktning.[1] Billedets autentiske navn er Torbjørn. Det stemmer med fedrekulten at slike billeder bærer et personnavn, som da skriver sig fra en av slektens fedre. Flatlands-slekten er kjent like fra 1644, men intet navn som ligner Torbjørn, forekommer i denne tid. Det må derfor, som opsitteren på Windfeldts tid legges i munnen: ha stått i stuen fra eldgammel tid, før noen kunde minnes, og ha fulgt den daværende stue, som en arv fra forrige tider (Wi). Slektsregistret gir i øvrig følgende oplysninger om opsitternes navn i den tid det her gjelder:

Aane Targjeson Flateland, opført i fogedregnskapene 1723, død 1744? gift med Sigrid Jørgensdatter. Joraan Anunsdatter, ifølge skifteprotokollen død 1749.[2]

Wille kaller bonden Gunnar, Stoud og Windfeldt Aanon og Onund. Uten tvil har de to siste det riktige navn gjengitt med forskjellig skrivemåte. Landstad følger, som man ser nedenfor, Windfeldts gjengivelse.

Nils Lid har behandlet Flatlandsbilledet i sitt arbeide „Joleband og vegetasjonsguddom" og identifiserer Flatlandsbilledet med en fremstilling av kornvetten Gudmund.[3] Han bygger således sin sproglige identifikasjon

[1] Berge: Husgudar, s. 14, fig. 6 b.
[2] Meddelt ved førstearkivar (nu sogneprest) H. Blom Svendsen.
[3] Lid: Joleband, s. 158 ff.

på navnet, og siden den saklige på Pontoppidans fremstilling. Men efter denne kritiske gjennemgåelse av kildene synes det utilrådelig å bygge en identifikasjon på denne Pontoppidans subjektive forklaring av et kultfenomen, som han ikke selv forstod, ikke hadde sett og ikke har beskrevet korrekt. Pontoppidan var i 1736 i Kjøbenhavn og hadde dengang ikke sett Norge og kjente ikke forholdene. Først i 1748, 12 år efter, kom han til Bergen. Han har derfor helt vært avhengig av Stoud jr.s utsmykkede beretning. Ti at det skulde ha lykkes Stoud, som så tappert kjempet mot den skammelige kreftskade i sitt prestegjeld, å hugge i stykker og brenne Torbjørn, kan ingen få sig til å tro med de dokumenter som menn som Lund, Wille, Windfeldt og Landstad legger oss i hendene. Tvert imot viser tradisjonen at billedet må ha eksistert på Flateland like til 1749. (Om dette årstall se ovenfor fogedregnskapenes angivelser.) Her kommer nemlig den tradisjonen som er gjengitt „efter Sagnet" ved M. B. Landstad, til hjelp. Han forteller at det i Onunds tid blev gjort attentat på billedet:[1] „Det var engang gaaet saa galt til at En var kommen til at hugge Thorbjørn i Ansigtet, hvoraf han fik et stygt Lyde. Enten det var med Forsæt eller af Vanvare skal vi lade være usagt, men det Første vil vel tykkes de Fleste rimeligst. Da, hedder det, blev Thorbjørn mægtig vred. Da Huusbonden Onund Flateland fik see Skaden, som de havde gjort ham, og fik Underretning om, at han var vred, skal Onund have spaaet ilde og sagt, at de visselig kom til at undgjelde det, og betale dyre Bøder for det Øxehug de havde givet Gamlen. Nogen tid efter viste der sig en besynderlig Ild over Husene paa Flateland, som flammede rask i Veiret og slog sammen over Mønet, men slukkedes strax. Da blev Folk forskrækket, og meente at nu vilde Thorbjørn hevne sig for Øxehugget og at dette Syn varslede at Ulykken var for Haanden. Men Onund Flateland havde en Datter, som heed Jorund; hun havde altid holdt sig til Vens med Thorbjørn og stælt godt om ham, og nu i sin store Forskrækkelse bad hun ham om Skaansel, at han ikke maatte føre Ulykke over dem. Da lovede Thorbjørn, at han skulde bie dermed saa længe hun levede og gjøre det for hendes Skyld." (Skulde denne tradisjon være autentisk, må begivenhetene ha ligget flere år forut for hennes død, som formodes å ha funnet sted i 1749.) „Dette Løfte holdt han ogsaa, og Jorund havde god Lykke alle sine Dage, men saa snart hun var død opkom der en stor Ildebrand, og alle Husene paa Flateland, og deriblandt Stuen hvori Thorbjørn stod, blev lagt i Støv og Aske."[2]

Det er noen sannsynlighet for at forøveren av attentatet er Stoud. Men han er av gårdens folk blitt forhindret fra å ødelegge billedet helt. Kanskje kan man av uttrykk som: „Men dette [at Stouden befalte brennende i ånden å bringe en øks og på øieblikket kløve kubben] var Overtroen til Anstød"

[1] Hans optegnelse dateres fra 1775. Landstad, op. cit., s. 142—143.

[2] Pastor Reinert Svendsen har undersøkt skatteregnskapene, men har ikke funnet spor av skattelettelser i anledning av branden på Flateland, slik som skikk var for brandlidte bønder.

kunde se en forbindelse mellem disse to beretninger. Flatlandsbilledet er på grunn av den nøiaktighet og pålitelighet hvormed det er beskrevet av samtidens forfattere, et verdifullt bidrag til forståelse av den gamle støttekult. Det knytter tråden med fortiden og gir materiale til tolkning av nedarvede skikker, som på andre steder i landet er mere eller mindre utvisket. Kulten faller helt sammen med de andre former av huskult som er påvist ovenfor s. 76 ff, og bekrefter de slutninger som vi hittil er kommet til.

Flatland har vært bebygget helt siden stenalderen, og gården har i eldre tid uten veiforbindelse ligget såpass avsides at gamle skikker i gamle ætter nok har kunnet holde sig. Torbjørn er enten en rydningsmann eller et fremtredende medlem av slekten med „heill", og som sådan ophøiet til gårdens skytsånd og nedarvet. I det hele synes det som den norske fedrekult har hatt lett for å slippe rekken av avdøde, men fastholde enkelte individer av en mere fremtredende karakter.

7. a. *Flotobudbilledet, Vinje.*

I Telemarken har man i de siste år gjort flere funn av den slags billeder som har interesse i forbindelse med støtte- og billedkult. Det mest bemerkelsesverdige funn i så måte må Flotobudbilledet sies å være. Det er beskrevet og avbildet i Norsk folkekultur av Rikard Berge, 1922, s. 56 ff.

I Vinje på gården Skovik fant mannen Olav Skovik et billede i øvre Flotobudtjern 1921. Det er dannet av en rund trestokk på 12—19 cm i diameter, lengde 1,05 meter. Nedre del var bortråtnet, så den oprinnelige størrelse ikke godt kunde beregnes. Den har dog vært lenger i oprinnelig stand. Stokken blev funnet i en veit i kanten av vannet, som er blitt uttappet, ellers vilde den neppe noensinne være blitt påvist. Det synes som støtten i sin tid av de siste eiere har vært kastet eller stukket ned i myren. Flotobud har tidligere vært støl under Jamsgard. Stokken er rund og avbarket, laget av furu. Berge mener at det er merke efter anordning til fotstykke. „Dette skulde tyde paa at bilætet hev vori teke inn i huse av og til, og uppsett der."

Det er merke som efter et skudd like i bringen, og Berge tror å ha funnet irr i hullet og fremsetter formodningen om et gudeoffer og skudd med sølvknapp. Støtten er mørkebrun og glatt, som om den skulde være innsatt med sterk mahognibeis. Berge tror herav å kunne utlede at støtten har vært innsmurt med fett, og at den altså har vært et kultbillede.

Skulde Berges forklaring av det runde hull i bringen være riktig truffet, kan det være billedmagi man har for sig, i likhet med den som Matson beretter fra finnene i Solør. Et billede skjæres ut efter bestemte forskrifter og på bestemte dager og innvies eller besverges til å bli identisk med en person som man vil tillivs. Derpå blir billedet skutt eller skadet på den måte som man ønsker det overført på vedkommende person.[1]

[1] Ole Matson: Fra Solørs Finskog. (Norvegia 1908.)

En ting som taler sterkt for finneskikk, er at man i Vinje på gården Øyvaagslid i 1918 har funnet et par trefigurer i en blautmyr, som er utskåret med antydning til ansikt og stukket med hodet ned i myren. De svarer omtrent nøiaktig til samojedenes offerpinner.

På det nuværende standpunkt synes det derfor ennu å være for tidlig å fastslå Flotobudbilledets karakter.

7. b. Brynhild Haugenes billeder.

Den eneste kilde til kunnskapen om disse er Landstad.[1] Han forteller at det i Sauland på gården Haugene bodde en stolt og storættet kone som hadde flere „Afgudsbilleder“ som hun drev dyrkelse med. Dessverre beretter ikke forfatteren noe om hvori denne dyrkelse bestod, kun at den var hemmelig. Hadde man fått nøiaktig beskjed om billedene og den måte de blev behandlet på, er det vel neppe tvil om at man hadde fått nære paralleller til de ovenfor beskrevne fra Setesdal og Vrådal. Sannsynligvis gikk denne kult i samme spor som den hun drev med tussene.

C. Oplands-, Valdres- og Hallingsdals-billedene.

8. Sørumsbilledene, Romerike.

Jonas Ramus har i Norriges Beskrivelse 1715, s. 69 omtalt støtter som kommer inn under den kategori vi her behandler. Han sier: „I dette Sørums Gield paa den Gaard Skira staaer et ældgammel Huus gandske mørk, hvor tvende Træ-Billeder findes udi, som synes være en Reliqvie af de Hedenske Offer-Huuse, bruges nu af Bønderne til Halm og Høe at forvare.“

Ramus' beskrivelse utkom i 1715, og kulten var da allerede avskaffet og utdødd. Men allerede denne angivelse viser at billedkulten har holdt sig selv på Oplandet til det 17. à 18. århundre. At huset var mørkt, antyder øiensynlig en gammel røykstova uten vinduer. Muligens kunde man også tenke på en gammel storgårds gjestehall med høgsætestolper i likhet med de islandske høvdinghaller og hov.

Ramus's antagelse er sikkerlig bygget på bygdens og gårdens egen tradisjon. Huset blev ødelagt ved jordfallet i 1798. Dette stemmer med Nicolaysens antagelse at huset i sin tid har vært våningshus.[2]

9. Hamrebilledet, „Santø Andreas“, Vang, Valdres.

Kildene til kunnskap om billedet er Anders Evensen Vangs meddelelser i „Gamla Reglo aa Rispo ifraa Valdris“: „Paa ein Gar *Øvre-Hamre* paa Vennis æ dæ ein storø Haug, so dei Gamlø ha førtælt va te aa seta eit Afgudsbelæte paa, so dei kalla Santø Andreas. Haugen va, før'n vart udtgravin trillønde rundø, men høgø, aa runnoikringø'n va dæ likøsaa ein Bænk utaa Jor. Neer Afgud'n skuldø tebeast, saa børo dei'n uppaa Haugen

[1] M. B. Landstad: Ættesagaer og Sagn fra Telemarken, Kra. 1924, s. 187.

[2] N. Nicolaysen: Norske Fornlevninger, Kra. 1862—66, s. 48.

aa reistø'n up midt paa Haug'n, aa dei, so bøo te o, støndo rundtikring, aa føllo paa Kne nepaa den Jorbænken, saaleis, at dei haddø Augo henvendtø paa Afgud'n. Sia vart'n udtgravin heilø Haugen utaa dei Manne, so aattø'n, Andris Hamre, aa daa fanst dæ, at'n va upførdø taa Sand aa Stein; men dæ fanst inkji anna i o, ell ein storø Pæløstein.“

Anm. „Nedskriveren heraf, har med egne Øine, for noget over 30 Aar siden[1], seet en Levning af bemelte Afgudsbillede; men Armene vare afstumpede og benyttede som Brænde, ligesom hele Kroppen siden blev benyttet dertil. Den tog sig elendigt ud til at ligne et Menneske, end sige Gud, saa man ingenlunde skulde fristes til at bøie Knæ for Baal.“[2]

Et slikt billede kan selvfølgelig godt ha vært et helgenbillede, og skikken med å knele ned synes å kunne passe hertil. Men det mistenkelige begynner med at man samles paa en haug, hvor man fant „en storø Pæløstein“ som har en altfor stor likhet med en grav- eller offerstein eller også en av de forhistoriske steinsetninger som finnes rundt om i landet.

Billedet eller støtten har vært opbevart på gården. At man kunde trekke et helgenbillede ut av kirken og hen på en av de gamle gravhaugene, er neppe sannsynlig. Men skulde noe slikt kunne tenkes, beviser det jo kun nettop den gamle skikks hårdnakkede seighet. Det rimeligste er å anta at man her har et lignende billede som Hernos, som også settes i forbindelse med gravhaug og avgir vidnesbyrd om fedrekultens forbindelse med de gamle kultsteder, iallfall til visse tider. Vangs meddelelse vilde ha vunnet ennu mere i betydning dersom han hadde notert de dager skikken fant sted.

10. Leite-Sjugurd, Vang, Valdres.

En interessant parallell til St. Andreas er meddelt ved Knut Hermundstad[3] om den friluftsstøtte som likeledes har stått i en steinsatt ring. Ifølge tradisjonen skulde det nemlig ha vært en „pall“ ɔ: forhøining i centrum hvor billedet (støtten) stod. Denne var av tre og ca. en alen høi, hadde utskåret nese, munn og øine. Den stod lenge på gården Høle på et uthustak, og blev der sett av Hermundstads hjemmelskvinne da hun var 8 à 9 år gammel. Den blev for spøk kalt „avgud“. Billedets (støttens) navn var Sjugurd (Sigurd), eller Leite-Sjugurd. Dette navn blev brukt som skremsel for barn. Dette trekk viser at det fulgte en age med billedet, som peker tilbake på religiøs bruk. Hadde friluftsstøttene i Valdres og Hallingdal bare optrådt i en eneste overlevering, som f. eks. i Hamrebilledet, måtte man helt naturlig ha stillet sig skeptisk til forekomst av kultstøtter og billeder i denne landsdel. Men siden tradisjonen har kunnet bevare erindringen om flere slike, er det umulig å ignorere fenomenet. Siden Sjugurd bærer et kjent personnavn, og siden billedet settes i forbindelse med gården Høle,

[1] Omkring 1820.

[2] Anders Evensen Vang: Gamla Reglo aa Rispo ifraa Valdris, Chra. 1850, s. 10.

[3] Knut Hermundstad: Gamletidi talar. (N. F. nr. 36.) Oslo 1936, s. 51.

kunde det tenkes at det i sin tid har vært plasert i huset som Flatlandsbilledet og senere satt ut. Meddeleren kan ikke si noe om de gamle skikker forbundet med det, men av benyttelsen det har fått, både som skremsel for barn og som pryd (?) på uthuset, synes det dog å fremgå med tydelighet at det har vakt assosiasjoner som grenser til det kraftfylte og agefulle. I ethvert fall synes billedet med størst sannsynlighet å kunne settes i forbindelse med fedrekulten. I hvilket forhold Sjugurd har stått til gården eller grenden, om han har vært rudkall eller en „kraftperson", kan i tilfelle bare bli gjetning.

11. Friluftsstøtte, Hallingdal.

Som en svak, nesten utvisket erindring om friluftsstøtter må også And. Mehlums historie om „Kjærringen som flyttede til en anden Gud" opfattes.[1]

Historien har ganske mistet sitt point, og den eneste verdi den har, er å forråde en tåkeformet forestilling om friluftsstøtter i forbindelse med religion, og tabu mot vanvyrdende handlinger med dem — her å kaste stein på dem. „I den Tid, da de Kristnes Gud endnu var ukjendt i Hallingdal, og Folket deroppe hang ved den fædrene Asatro, stod der mindst et Afgudsbillede i hver Bygd. Paa Lisla i Gol boede der en gammel Kjærring. I Nærheden deraf stod der paa Kjednbalsvolden et stort Gudebillede. Kjærringen havde hele sit Liv troet paa og bedet til dette Gudebillede. En Kveld jog Kjærringen Gjederne sine hjem fra Marken, og da hun skulde jage dem forbi det Kjedn eller Tjødn, som laa tæt ved Helligdommen paa Kjednbalsvolden, kastede hun en Sten efter dem for at faa dem forbi Tjødnet. Men nu var hun saa uheldig at kaste skjævt, saa Stenen traf Gudebilledet paa Albuen. Kjærringen skjønte, at hun ikke længere kunde staa i Yndest hos Guden. 'Tak skal du ha, — nu er der vel ikke mere at faa udaf dig,' sagde hun. Siden reiste hun altid til Aalsgjeld og bad til Aalsguden."

10. Oversikt og konklusjon.

De ovenfor beskrevne og analyserte norske billeder (støtter) fra den nyere tid gir tilsammen verdifulle oplysninger om norsk kult. No. 1, 9, 10, 11 merker sig ut som friluftsstøtter; no. 1 settes i forbindelse med gravhaug, de andre derimot med opbygninger som kan være eldre gravsteder, men som også kan være spesielle kultplasser. Imidlertid må ikke dette med friluftsstøtter tas altfor bokstavelig, da det meget godt kan hende at man har å gjøre med husstøtter, som har fått plass ute på grunn av den skjulte tilværelse de måtte føre: de var „revune lik" og gjemte sig.

At de har eksistert — ja, vært fornyet — fra den lengst forsvunne tid som ligger forut for religionsskiftet, er helt uforståelig uten på bakgrunn av en hårdnakket levedyktighet og forbindelse med et hovedelement i den forsvunne religion. Nu kan det tenkes for St. Andreas's vedkommende og

[1] And. Mehlum: Hallingdal og Hallingen, Drammen 1891, s. 161–62.

andre Oplandsbilleder, at de er gått inn i den kjente kamuflasje som helgener, hvilket jo det ene navn tyder sterkt på. Derfor har de kunnet oprettholdes i en blandet form i middelalderen og på den måten nå ned til vår tid. Det religiøse element kleber imidlertid så sterkt ved dem at det ikke kan være tvil om deres karakter som kultstøtter.

No. 2, 3, 4, (5,) 6, 8 er husstøtter. De hadde sin plass i eller ved høgsætet, i hjørnet av huset. De blev dels behandlet som kraftfylte objekter som innviet ølet, gav lykke o. s. v., dels som personer som tok imot „minnet" ved julens innvielse, direkte offer i form av mat og drikke. Om størrelsen av de forskjellige utgaver kan man gjøre sig et klart begrep ved de brukte betegnelser: „Stage" (Giellebøl), „aaspekubbe" (Isaachsen), „kubbe" (Skar), „stokk" (Stoud), „parykkblokk" (Wille), „trestabbe" (Windfeldt). Det synes å fremgå herav at de fleste billeder har vært forholdsvis små og har variert fra 60 cm (en alen) til 120 cm (12 års gammel gutts størrelse). Dette faktum skulde derfor også kunne utnyttes til slutninger tilbake til Eidsivatingslovens forbudte „stafr". Mon ikke denne også har vært av en forholdsvis beskjeden størrelse? Men vilde den da kunne kalles „stafr"? Den leksikalske bruk legger ingen hindring i veien for en slik antagelse. Bruken av dette ord spredes utover et felt som rekker fra et runetegn til en stokk av anselige dimensjoner, men det må vekke tanker at loven ikke har brukt „mannslíki", „líkneskia" eller „trémaðr" for å karakterisere den forbudte kultstøtte når den var utskåret som et menneske. Her er jo parallellstedet til Eidsivatingslovens forbud i can. 3 fra synoden i Auxerre 578 meget tydeligere når det der brukes uttrykket „sculptilia" (oversatt med „images" i den franske utgave av Hefeles konciliehistorie[1]). Synoden i Elvira taler bare om „idola in domibus". (Se for øvrig ovenfor s. 46.) Men det tør være at nettopp undlatelsen av å bruke andre uttrykk gir den beste og sikreste garanti for den eldgamle forbindelse med fortiden som her avdekker sig. Sprogforskningen *har nemlig kunnet påvise at „stafr" i eldre tid var terminus technicus for kultstøtten.* Ovenfor (s. 45 ff.) er det allerede henvist til de forskjellige betegnelser for kultbilleder som er hentet fra ord for stokk, stolpe, støtte. Dette viser nemlig at på den tid de germanske betegnelser blev overført til slavisk område, var virkelig stokker og støtter religiøse symboler. Særlig danner det tyske parallellord „Stab" til det oldnorske „stafr" et hovedord for betegnelsen av den religiøse søile, avgud, fetisj, kultstøtte. Karl Helm uttaler følgende herom: „Eine merkwürdige Bestätigung der archäologisch sichergestellten Entwicklungsreihe gibt uns die Sprache. Meringer hat an zahlreichen Beispielen slavischer Sprachen nachgewiesen, daß das Wort „Stab", „Pfahl" sich in ihnen zur Bedeutung „Götzenbild" entwickelt hat."[2] Fritzners forsiktige og ubestemte redaksjon i Ordbog over det gamle norske Sprog, sub verbo „stafr" 6 . . . "noget som benyttes ved

[1] Hefeles III: 1, s. 216.

[2] Karl Helm: Altgerm. Religionsgesch., s. 225. Jfr. også Grimm: Deutsche Mythologie I, anm., s. 86 (4. utg. 1875).

Afgudernes Dyrkelse", vil derfor kunne ombyttes med følgende korte og klare: 6. kultstøtte.

Hermed skulde da beviskjeden ansees sluttet, og spørsmålet kultbilleder i norske (norrøne) hus være klarlagt. Det er intet nytt eller usedvanlig i de funne resultater. Tvert imot står vi dermed kun helt parallelt med den europèiske utvikling, kun at de siste rester har holdt sig lenger hos oss. Men ennu kan anføres ytterligere bekreftelse på at vi i disse kultstøtter og i den gamle stafr har fedrestøtten, dette i all fedrekult kjente og brukte religiøse symbol.

Det første er navngivningen.

Hele verden over finner man at fedrebilledene og støttene navngis efter den person som de er innvidde til, og til hvis beste de skal fungere. Kineserne skriver den dødes navn på selve tavlen, men det almindelige ellers er bare å opbevare navnet muntlig. Navngivningen gjelder likesåvel steinstøttene som trestøttene. Det var særlig personnavnene som løste det såkalte mysterium på Påskeøya. Det viste sig at også de kjempestore statuer var former for fedrebilleder.[1] Overfor denne institusjon står man derfor ved en rent lovmessig bestemt utvikling av universell karakter. Ved hjelp av denne kan vi nu knytte alle navngitte kultpersoner sammen i en gruppe og plasere dem i fedrekulten. Gravhaugenes navn er behandlet i bind I og gjentas ikke her, derimot samles både eldre og yngre tiders støtter og billeder under ett. Det vil med styrke overbevise om en indre sammenheng og felles kultsystem.

Yngre støtter og billeder: Hernos, Ståle, Fakse, Torbjørn, St. Andreas, Sjugurd.

Eldre billeder: Torgerd, Irpa, Hølge (Hørge), Torkel (Island), Bård (Island).

Offersteiner: Skjeng, Frane, Galten (?), Sjur, Sigvald, Hoskold, Tannar, Helge, Vedde, Thu.

I sig selv er det ingen rikholdig og homogen liste. Ved flere navn kan det reises diskusjon. Men de er allikevel tilstrekkelige til å avsløre en kultinstitusjon som ikke er til å ta feil av, og det er jo nok i denne forbindelse. Ja, tradisjoner som ikke ellers kan forklares, får ved denne lys over sig. Når Per Rygh (Gyland, Vestagder), død 1822, hadde et „vesen" (?) på loftet (opøvestova) som han tiltalte „Gunnvadl"[2], er det en til visshet grensende sannsynlighet for at navnet hadde med billede eller kultgjenstand i forbindelse med fedrekult å gjøre.

At navnene ikke har noe med „avguder" å gjøre, behøver ikke engang å behandles. Spørsmålet er absurd. At alle navn skulde være opdiktet,

[1] „Gleich den Steinstatuen trug jedes der älteren Holzidole seinen Namen, noch jetzt vermögen die Insulanen von einer ganzen Anzahl auch der Holzstatuetten anzugeben wie sie heißen." Fr. Schulze-Maizier: Die Osterinsel, Lpz. 1929. Det samme har S. Routledge funnet, se Mystery on the Easter Island, Lond. 1920, s. 270.

[2] Meddelt av handelsbestyrer Meland, Gyland.

kan heller ikke tenkes. Men selv om det var så, må man slutte tilbake til en skikk med navngivning, som allikevel ikke kan forklares ved andre kultformer enn fedredyrkelsen.

Men dersom navnene på de nyere norske husstøtter betegner personer som på en eller annen måte er blitt utmerket, melder Faksenavnet i Setesdal sig som en innvending. Knut Leem har forklart navnet som en felles betegnelse på billeder; Nils Lid har utledet det av kornvippen i forbindelse med sin fruktbarhetstolkning. Uten å komme i motsetning til Leems tydning mener jeg allikevel at også „Fakse" må godtas som personnavn. Visstnok må det ligge en kvalifikasjon i det som gjelder rent kategorisk og utpeker en særklasse. Vanskeligheten blir derfor å komme efter denne kvalifikasjon. Men heldigvis forekommer nettop denne betegnelse i Setesdal og Telemark for å karakterisere en særklasse av mennesker. Navnet må ha sin mening og oprinnelse langt tilbake, og synes særlig å ta sikte på vedkommende persons styrke og hårvekst. Nu er det jo en kjent sak at disse to ting heller ikke er så helt uforenelige, og meget er allerede vunnet med denne innsikt. Faxi som personnavn i litteraturen fra sagatiden er sjeldent. Man har Faxi fra Suderøyene som fulgte Floke på hans opdagelsesreise, men om hvis utseende man ikke ellers har noen oplysninger.[1] Brenneyjarfaxi, kalt så på grunn av sitt store svarte hår. Han var berserk og het egentlig Bárekr.[2] Her finner man således faxi som kvalitativ betegnelse på en mann med hårvekst og styrke. Om Faxabrandr og Tore Fakse i Håkon den godes hird vet man intet.[3] Men sannsynligheten taler for at det var de samme eiendommeligheter som blev karakterisert ved navnet. Til bevis herpå kan anføres at både i Setesdal og Telemark er Fakse et yndet navn på kjemper. Man har slike i en rekke bygder: Fakse Mossvall i Åmli, hvis grav man påviser i Gjøvdal. „Ho æ so store, at d'æ aatte alnir, saavidt eg minner, fraa den eine enden paa grefta te den andre".[4] Flatlands-Faksen i Hjartdal var en kjempe.[5] I Fyresdal var det en kjempe som hadde det fra Setesdal så kjente navn: Fakse Brokke. I Vrådal bodde på Flatland en kjempe med hår som rakk til over herdene, og med skjegg til beltet. Han blev kalt Flatlandsfaksen.[6] Av stor betydning er det at man også på Vestlandet møter den samme tradisjon fra Sand i Suldal. „Paa Gaarden Fotland i Sand skal der have boet en Høvding ved Navn Fakse, som laa i Ufred med en Høvding paa Brommeland og Hanekam, og faldt i et Slag mod denne. Ved Fotland viser man en Haug, desuden en Mængde Hauge, deribl. en stor, hvor Fakse ligger begraven med Hest og Rustning." (Utrykt ms. i N. F. S. Bahr 7 — 46 b. 3.)

[1] Landn., k. 5.

[2] Þorðar saga Hreðu, Reykjavík 1925, s. 76—78.

[3] Heimskringla. S. Hák. góða, k. 12.

[4] NLF. IX, s. 483.

[5] M. B. Landstad: Gamle Sagn om Hjartdølerne, Chra. 1880, s. 21.

[6] Landstad: Ættesagaer, s. 144. Det kunde tenkes at Torbjørn Flatland og Flatlandsfaksen var identiske.

Disse eksempler torde kunne økes ved nærmere navnestudier i bygdene. Men allerede de foreliggende eksempler berettiger til å søke en med fedrekulten stemmende forklaring på fakse-problemet. Og da forekommer det mig at faksebilledene står i forbindelse med dyrkelse av kjemper, d. v. s. kraftpersoner i alle henseender. Og dette fører oss da atter inn på sporet av lokal heroskult. At denne har avsatt mange spor, er søkt påvist i Fedrekult I,[1] og at den har fått en slik form i Setesdal, synes ikke så underlig. Befolkningens mannsideal var konsentrert i den sterke mann, og det kunde da ligge temmelig nær å dyrke kjemper som sine beskyttere og verneånder. Skar har særlig samlet såkalte „kjemperødor"[2] og gir her tilstrekkelig dokumentasjon til det fremførte. Av særlig interesse er den offerformel som Skar anfører: „Detti ska Faibro'i have, for 'an va slik Kjempe."[3] Kjempene blev sannsynligvis betraktet som en klasse overmennesker i stand til å gi gården av sin „heill" til beskyttelse mot ulykke og farer og til å gi trivsel for folk og fe.

Efter dette må da faksekulten i Setesdal betraktes som en lokal heroskult og billedene som en utviklet og noe avvikende form for den enkle fedrestøtte. Denne synes best bevart i typen Hernos.

Det annet er forbindelsen med høgsætet.

Det er ikke så mange av husstøttene om hvem det uttrykkelig fortelles at de stod i eller ved høgsætet. Men det veier tungt at de best kjente billeder (setesdalske og vrådalske) gjorde det.

No. 3 stod ved venstre side av husbonden. Dette må da ha vært inne ved veggen, og Skar beskriver sitt eksemplar med nagler til å festes i veggen i selve hjørnet. I julen satte man den i høgsætet.

No. 4 anføres av Blom å være plasert i hjørnet, av Skar derimot på et skap (Fakseskaapet). Man må da gå ut fra at dette var det vanlige høgsætesskap i stuekroken ifølge inventaret i de norske stuer.

No. 6 blev plasert i høgsætet lørdagskvelden og i julen.

I tillegg til disse oplysninger er det riktig å minne om Håkon jarls billede som *satt i sætet*. Likeså bør andre skikker med å plasere figurer i høgsætet i julen og tradisjonene om juleførerne som satt der og mottok offer, sees i lys av billedkulten. Når man nemlig kjenner høgsætets verdighet og anseelse, blir man nødt til å tillegge denne kombinasjon med kultstøtte og æressæte en stor vekt. Det er ovenfor tilstrekkelig klarlagt hvordan gårdens og slektens liv hadde et brennpunkt i ondveget og dets yngre arvtager høgsætet, og man kan si at ved alle viktige anledninger kulminerte handlingene der. Sammenføiningen av støtte og sæte i husets gamle kulthandlingene der. Den hjørne er mer enn utslag av atavisme og tilbakefall til gamle skikker. Den

[1] S. 189 ff.
[2] Skar II, Kjemperødor, s. 9—47.
[3] Skar, III, s. 87.

er også beviset på forbindelsen mellem fedrestøtte og ondvegesstøtte, og derfor prototypen for de betydelig bedre kjente *ondvegessuler*. Spørsmålet om hvordan kultbilledet utviklet sig til søile, kan nå skimtes, men selve løsningen av dette spørsmål kan ikke optas her.

Den tredje er oldlitteraturens oplysninger.

Det er først nu, efterat de religiøse institusjoner er klarlagt, at oldlitteraturens notiser kan forståes og utnyttes. På spørsmålet om sagatiden kjenner kultstøtter for fedrekult, kan nemlig svares ja. Og i betraktning av den fattigdom man ellers er vant til å møte i de eldre skriftlige kilder, virker det rent overraskende å finne flere verdifulle oplysninger om støttekult og om billedteknikken i gammel tid. Tekstene er skrevet i den kristne tid, og man får refleksjoner over årsakene til kulten og redegjørelser efter kristen opfatning. Dette forringer imidlertid ikke verdien av utsagnene, da det viser sig at selve institusjonene er vel kjente. Følgende citater er hentet fra Hauksbók og gjengis efter den islandske tekst: „Gerðu þeir hinir heiðnu menn MANLIKAN or rauðu gulli. oc or huitu silfri, suma gerðo þeir or steinum. suma or stockum."[1] Dette er et forsøk på å skildre den hedenske skikk med billeder. Stykket omhandler den greske gudetro, men fremgangsmåten med å fremstille billeder må være kjent for nedskriveren og for hans lesere, for den introduseres uten forklaring. „Sumir gerðu manlikan með miclum hannerðum. oc seldu með verði. suma við minna en suma við meira. sua huern sem koma matte."[2] Her er øiensynlig pointet det nedsettende i at det blev drevet handel med religiøse gjenstander. I det følgende behandles fedrebilledene og deres oprinnelse. Kunsten henlegges til Babel: „Þar hafðe siðan veldi ninus. hann let gera licneskiu efter *feðr sinum dauðum*. en hann het belus. oc bauð hann allre þioð rikiss sins at gofga licneskit. En þar namo aðrer eftir oc gerðu licneski eftir astvinum sinum, eða eftir hinum rikastu konongum dauðum. oc buðu lyðinum at blota þa sua sem ruma borgar menn romulum . . . . En dioflar gengu inn i licneskin og tælto lyðenn j suorum sinum."[3] Som man ser, får man her den merkeligste blanding av Nebukadnesar, Nimrod og Romulus og datidens munketeori om demonenes makt i avgudsbilledene. Alt dette kan man rolig slå en strek over og fastholde den naive tanke om billedenes syndige ophav i Babel, fremsatt i belærende og avskrekkende retning. Billedkulten, sies det, omfattet særlig kjære venner, rike og formående menn eller konger. Selve uttrykket „mannslíki" (og „líkneskia") er bevart i den setesdalske dialekt. Uttrykket å „gofga licneskit" tør være hentet fra den gamle kult.

Samme apologetiske tone og nedsettende omtale finner man også i følgende tale som blir lagt Eindride fra Trøndelag i munnen: Þuiat . . . ek

[1] Nokkur blöð úr Hauksbók. Gefin út af Jóni Þorkelssyni. Reykjavik 1865, k. 5, s. 17.
[2] Hauksbók, s. 17.
op. cit., k. 10, s. 33 f.

hefir fast tekit med mer at ek skal alldri trua a stokka edr stæina þo at þat se geruar likneskiur eftir fiandum edr monnum þeim er ek ueit æigi hueriu orkat hafa, en þo at mer se sagt at þeir menn hafui mikit matt þa þiki mer þat ekki miog sannligt allz ek reyni at þau likneski er gud eru kollut eru j alla stade ufridare ok enn mattaminne en ek sealfr."[1] Her får man tydelig tale. Stilen i det 14de århundre som legges Eindride i munnen, forhindrer ikke at man får vite om billedkult og dens motiv. Visstnok kunde det synes som om det kun var personer med „mikill máttr", kraftpersonene, heroene, som blev fremstillet i billedform. Men bakgrunnen for dette og det virkelige innhold i hans tale er at „menn" blev fremstillet i „líkneskia", og at både stein og tre blev benyttet til fremstillingen, videre at billedene tenktes å besidde kraft og blev kalt „gud". La være at hovedvekten muligens ligger på menn (og vel også kvinner) med megen „máttr". Forfatteren i Hauksbók synes også å ville fremstille saken slik når han sier: „Enda fengu þeir enn meiri villudom oc blotaðu menn þa er rikir oc ramer varo j þessum heimi siðan er þeir voro dauðir."[2] Siden dette trekk fremheves så sterkt, må man tenke sig at det hadde en adresse til norrøn skikk, og må ha vært vel kjent. Det stemmer jo i øvrig også helt med de undersøkelser som er foretatt ovenfor, og med de slutninger som er trukket av disse. Med Setesdalskulten er det jo også full overensstemmelse, forsåvidt som det gjelder personer med „mikill máttr", kun at faksene — om løsningen er riktig — hadde sin kraft i meget materielle former. Eindrides bemerkning om at det også blev laget steinbilleder, er interessant, men særdeles mange av denslags kan det ikke ha vært, ellers skulde man tro eftertiden måtte ha funnet flere av dem. Det eksisterer imidlertid noen kjente steinbilleder som *kan* skrive sig fra denne anvendelse, og som derfor fortjener å bli bedre kjent. Det er det såkalte Rosselandsbillede fra Dalane, Oddebilledet, også kalt Røyslandsguden, dessuten et i Trøndelag som det ikke er lykkes å skaffe billede og beskrivelse av, men som er havnet i Det kgl. norske Videnskabers Selskabs museum, og som derfor sikkerlig med tiden kommer til offentlighetens kunnskap.

Rosselandsfiguren.

I 1910 blev det til Dalane folkemuseum i Egersund innbragt et rått tilhugget mannshode, som straks blev satt i forbindelse med religiøs kult. Det hadde ligget i en ur ved gården Rosseland, en fjellgård i Sogndal nær Rægefjord. Størrelsen var ca. 60 cm, oprinnelig har steinen hatt fasong av et menneskehode, og bearbeidelsen innskrenker sig til ansiktsform og hals. Fra uren er det blitt hentet og opstillet ved husveggen på gården. Materialet i det er *norit*. S. Mowinckel oplyste i en artikkel i Tidens Tegn (21/11 1910) at folk hadde brukt å ta hatten av for figuren, og han fremsetter

1 Flat. I, s. 459.
2 Hauksbók, k. 5, s. 15.

den hypotese at man har med et gudebillede å gjøre. Som hovedbevis herfor nevner han at det blev gjemt i uren. A. W. Brøgger, dengang konservator ved Stavanger museum, fant det vanskelig å fastslå billedets kultiske oprinnelse, fordi man manglet sammenligningsmateriale, men var ellers av den mening at det hadde stor interesse som funn betraktet, og at dets ekthet burde søkes bragt på det rene (Stavanger Aftenblad 22/11 1910). Efterat billedet blev gjort kjent gjennem dagspressen, kom det meddelelse fra malermester Bergersen, Stavanger, at billedet var hugget av Bergersens oldefar, som antagelig het Abraham. Han skulde ha utført arbeidet for ca. 130 år siden (1910), altså omkring 1780. Samme mann skulde også ha hugget ut de slipesteinstroer (kar) som fantes på gården. Samme hjemmelsmann oplyste imidlertid at billedet hadde navnet „Gunnar", og at barna hadde brukt det som mål for steinkasting (Stavanger Aftenblad 24/11 1910). Disse oplysninger blev senere svekket. Abraham var en svensk bøkker som døde omkring 1867, omkring 61 år gammel. Bygdetradisjonene nevnte en sersjant Lars Rosseland fra det 17. århundre som billedets og steintroenes ophavsmann. Denne sersjant døde ugift, og kunde derfor ikke være blitt oldefar. Dyrlæge Kjoss Hansen mente at navnet Gunnar var en forveksling med en annen stein på veien til kirken. Denne har nemlig vært kalt „Gunnar i Fardal". Steinhodet har også vært kalt Ola efter en mann som tydelig lignet det. (Stavanger Aftenblad 10/12 1910.) Hertil kom oplysning om at Bergersens oldefar het Jonas, og at den før omtalte sersjant ikke hadde laget billedet, men hadde tatt det hjem på gården, og av den grunn blev betraktet som en særdeles modig mann (Stavanger Aftenblad 15/12 1910). S. Mowinckel opsummerte resultatet av diskusjonen og de motstridende meldinger i følgende punkter:

1. På et dominerende punkt i landskapet på Rosseland var det en såkalt steinskammel, en opbygning, „alter", som ingen kunde gi oplysning om.

2. På gården var der tre steinkar hvis oprinnelse og bruk ingen kunde forklare. De kunde ikke brukes til slipesteinstroer eller til noen bygning.

3. Hodet har vært gjenstand for overtroiske forestillinger. Foruten hilsningen hadde eldre folk uttalt ærefrykt for det, når barna lekte med det, og hadde sagt: Dere kan aldri vite hvormange som har knelt for det (Stavanger Aftenblad 10/12 1910).

Siden er det oplyst at den mann som fant billedet gjemt i uren, var Gjert Rosseland, død i 70-årsalderen i 1900. Som man ser, er det ganske store divergenser i funnberetninger og tradisjoner. Man må derfor se bort fra historiciteten i de muntlige beretninger og bedømme billedet efter sin egenart. Og da er det virkelig meget som taler for at man her har et kultbillede for sig. Både opbygningen, steinkarene og billedet er laget av samme materiale (norit) og må ha tjent et eget formål. Kommer man så til navngivningen, har man et meget sterkt indicium for fedrebilledet. At

det både er kalt Gunnar og Ola, bekrefter tilvenning med navn på billeder og erindring om bruken i sin almindelighet. Hilsning forekommer nettop på kultstøtter, og det synes derfor temmelig sikkert at den almindelige antagelse er riktig, forsåvidt som det gjelder et kultbillede, men neppe noe gudebillede.

Oddebilledet.

Under gården Røysland, Valle, Setesdal, ligger en plass som heter Odden. Her bodde for 100 år siden, ifølge lensmann Juel Lund (Valle), folk som blev betraktet som tryllekyndige, og „det stod age av dei". Omkring 1919 kom en valledøl hjem fra Amerika og kjøpte plassen. Han utvidet det dyrkbare felt inn mot skogen, og under rydningsarbeidet fant han et steinbillede, som lensmann Juel Lund kjøpte og har i sitt eie. Billedet er laget av grønn gabbro med granater, som ikke er funnet i Valle hittil. Eieren sier at steinen hadde et belegg som av fett eller noe som var smurt på den. Dette lag var borte efterat billedet var undersøkt i Oldsaksamlingen i Oslo. (Meddelt i brev av 18/3 1939 av eieren lensmann Juel Lund.) Det forekommer ellers ingen oplysninger om kult eller navn på billedet. Sammenlignet med Rosselandsbilledet synes det ikke urimelig at det har tjent det samme formål som dette, i ethvert fall er det ikke grunn til å betvile at det er et kultbillede og da nærmest et fedrebillede.

Fremstillingen av støtter og billeder har selvfølgelig vært avhengig av slektenes økonomi og kulturstandpunkt. Rike og velstående familier har kunnet koste på mer, fattige mindre, på slike ting. Familiesjefen har hatt retten til å lage kultstøtte, men i almindelighet har det vel, som Skar beretter fra Setesdal, vært spesialister som laget dem, og disse spesialister har muligens også hatt med innvielsen å gjøre. For en slik må man efter alle analogier tenke sig har hørt til.

Den eneste beskrivelse av fremgangsmåten med å lage trebilleder og innvie dem ɔ: „magna" dem med kraft, finnes i en fortelling om Håkon jarl og en tryllekyndig islending. Fortellingen i sig selv er som så mange av dem man må benytte, fantastisk og beveger sig i datidens forestillingsverden, men de enkelte detaljer må dog være tatt fra selve den almindelige kjente praksis med å lage trebilleder til religiøs eller magisk bruk.

Fortellingens point er islendingen Torleivs hevn over Håkon jarl for hans plyndring av islandske slektninger. Historisk og mytisk stoff er blandet sammen, og gangen i fortellingen er i korthet denne: Torleiv forklædte sig og fikk adgang til jarlens julegilde. Der galdret han slik at flere blev syke og døde, selv jarlen falt i uvit og senere i en lang sykdom. Da han blev frisk, vilde han hevne denne forsmedelse som var lagt på ham, og „hæitr nu a fulltrua sina Þorgerde Hòrgabrude ok Jrpu systur hennar at reka þann galldr vt til Islandz at Þorleifi ynne at fullu ok færir þeim myklar fornir ok gek til frettar."[1] Da disse forberedelser var ferdige, „let hann taka æinn rekabut ok gera ór tremann. ok med fiolkynge ok atkuædum jalls en tròllskap ok fitons anda þeirra systra let hann drepa einn mann ok taka ór hiartat ok lata j þenna tremann. ok færdu sïdan j fòt ok gafu nafnn ok kòlludu Þorgard ok mògnudu hann med sua myklum fiandans krafti at hann gek ok mællti vid menn".

Man har øiensynlig her en blanding av Håkon jarls Torgerd Hølgabrudkult og islandsk fremgangsmåte med å „magna trémenn". Det kan vel neppe være tvil om at det farlige trebillede med navnet Torgard er en annen form for Torgerd, jarlens skytsånd og orakel. Dette må derfor være innslag av trøndersk tradisjon. Den øvrige del av skildringen bærer umiskjennelig islandsk preg. Det sterkeste bevis herpå er „rekabut", et stykke drivved. I Håkon jarls land vilde det være et brysomt arbeide å skulle lete efter drivved, all den stund skogen på Strinda vokste like inn på Lade. På Island derimot, hvor det ikke vokste skog, men hvor drivveden var ansett som en stor rikdom, forholder saken sig anderledes. Den tekniske fremgangsmåte ved fremstilling av et trebillede (støtte) kan efter fortellingen gjengis i følgende akter:

1. Billedet utskjæres og fremstilles av et stykke tre.

2. Det innvies ved besvergelser. Det tekniske uttrykk herfor er „magna". Eks. „Hann magnade med myklum blotskap likneski Þors."[2] Ved å „magna" noe overføres kraften fra det mystiske forråd til gjenstanden eller personen. Hvor det gjaldt magisk besvergelse, bruktes „atkvæði", „trollskapr", „fitonsandi" o. s. v.

3. For å sikre billedets kraft deponertes et menneskes hjerte i billedet. I almindelighet er det deler av den avdøde persons eget legeme som innsettes i støtten for å sikre sig at han eller hun vil kjenne den og ta bolig i den.

4. Den siste akt bestod i opstilling (fœra í fót) og navngivning. Dette stemmer helt med skikkene blandt fedredyrkere verden over. Ved en større festlighet reises støtten, tiltales med „du" som den person den skal forestille, og navngis så alle hører det.

Ennu står tilbake å kaste et blikk på kulten og dens former. Også her har vi vidnesbyrd som først nu kan komme til sin rett. Fra Setesdal og faksekulten vet man at mat blev satt på en stabbe foran faksen på Rygnestad og i skapet for faksen på Brokke. Når slike skikker kunde oprettholdes så sent som til vår tid, må man kunne slutte bakover at i den tid da kulten var almindelig i hvert hus, har det til alle tider vært fremsatt et eller annet foran støtten på husalteret. Sakene har ligget på stallen eller vært nedlagt i et kjørel for ikke å profaneres av dyr eller mennesker. Her

[1] Flat. I, s. 213.
[2] Flat. I, s. 292.

kommer da teksten i Eidsivatingsloven til hjelp og kaster lys over skikkene: „Nu ef blot er funnit i husi laslausu matblot. eða læirblot gort i mannzliki. af læiri. eða af dægi. þa skal hann þeðan lœysa i brot" o. s. v. „ef funnit er i lasum. i kerom. eða kistum. i byrðum. eða i orkom. þa er sa utlægr."[1]

Første del av forbudet gjelder frittstående mat- eller leire-offer, og figurer av leire eller deig. Dette har sikkerlig vært lagt ut på stallen som spiseoffer. Parallell til forbudet har man i Indiculus superstitionum punkt 26, hvor „simulacra" (billeder) av *farina* (mel) forbys. Det kan tenkes at disse figurer tjenstgjorde som anebilleder siden de var laget av leire, men det kan også være offergaver i en forfallstid med såkalt symbolsk offer. Den siste del av forbudet rammer offergaver som er nedlagt i et eller annet kjørel, og av den detaljerte måte lovboken nevner alle mulige gjemmesteder, får man inntrykk av frykt for omgåelse, dersom ikke alle muligheter er nevnt. Forbudet avslører dermed for nutiden de samme skikker i vårt land som dem der har vært almindelige hos jugriske folk, hvor man hos vasjuganene nettop finner noe lignende, idet ofrene nedlegges i kister eller neverskrukker.

Det er fristende å spørre til slutt: Har ikke dette mønster av den almindelige fedrestøtte, som i så lang tid har vært knyttet til kultisk bruk, avsatt noen merker i den eldste religiøse bygningskunst? Kan man finne utslag i arkitektur eller dekorasjon av menneskeansiktet, dette som har prentet sig så dypt i erindringen hos de gjenlevende, og som av så mange folk er grepet som det essensielle ved mennesket og derfor er gjort til symbol for dem som gikk bort, men som fortsetter å delta i de levendes samfund, dersom de har „kraft" nok til det?

Jeg må tilstå at jeg gikk med adskillig spenning til en slik prøve, men blev ennu mer overrasket ved det første resultat. I det tilgjengelige og kjente materiale i våre eldste stavkirker viste det sig nemlig at temaet *ansiktet som avslutning på en støtte* (stolpe) gikk igjen i en overordentlig rikdom. Hermed vil jeg på ingen måte våge å påstå at stavkirkenes støtter er fedrestolper eller ansiktene fedrebilleder. Men analogiene er påtrengende, og man kan ikke la være å legge merke til dem, selv om de er opstått på indirekte vei. Men hvilken tolkning man enn vil benytte, så melder det religionshistoriske moment sig med ubønnhørlig kraft. Det synes å være en nærliggende forklaring til et ellers så dunkelt fenomen som å avslutte stolpene i landets eldste byggverker med menneskehoder. Og det vil også gi en psykologisk og tilforlatelig forklaring på hvordan de nedarvede forestillinger og billeder tvinger sig frem. Kanskje også disse stavkirkeformer har den nærmeste arkitektoniske forbindelse med „ondvegessøilene", som man ellers ikke har noen overlevert form av?[2]

[1] Ældre Eidsivathings-Christenret I 24 (NgL I, s. 383).

[2] I arbeider som Erich Jung: Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit, Münch. 1922, og La Baume: Bildsteine des frühen Mittelalters aus Ost- und Westpreussen, Berl. 1927, blir lignende synspunkter gjort gjeldende: „Aber es hat sich in ihr mancherlei Heidnisches in Form von Skulpturen, die als architektonischer Schmuck verwandt wurden, erhalten, wobei wahrscheinlich der Gedanke im Hintergrunde stand, die heidnischen Bilder durch Einfügen in christliche Bauwerke auf eine sehr geschickte Art und Weise unschädlich zu machen." La Baume, s. 9.

YNGRE FORMER AV HUSKULT

IV. Dagliglivets kultformer.

1. Saklige synspunkter.

I Manus lov foreskrives: „Dag for dag skal pitaras ydes en çraddha med mat (sesamolje, ris og bygg m. m.) eller vann, melk, røtter og frukter for å vinne deres gode velvilje."[1] Denne lov gjelder i virkeligheten for all fedrekult. Daglig foretar den kinesiske husfar sitt ærbødige bukk foran fedretavlen, idet han brenner røkelse og ringer med en liten klokke for å tilkalle sjelene. Kanskje han mumler en bønn til dem, kanskje han bare forsyner dem med penger, som brennes foran alteret. Før han atter forlater møtestedet mellem de levende og de døde, bøier han sig ærbødig tre ganger og kaster sig ned på gulvet, hvor han slår pannen tre ganger mot jorden. Foran fedretavlen blir hver morgen satt små skåler med ris, vin, grønnsaker og opskåret kjøtt eller fisk.[2] Daglig gav romeren mat og drikke til lar familiaris, som representanten for de døde. „Sjelene står ved husveggene, ved bygrensene og korsveiene. De kommer tilbake til sine hus, de står ved dørstolpene. Den som har et medlidende hjerte, gir dem spise og drikke. For slike ønsker sjelene et langt liv."[3] Sjelene kommer til måltidet og setter sig på de plasser man har laget for dem.[4] Tjenesten for de døde er dog ikke bare begrenset til bespisning. Det innrettes hus til dem.[5] Opredte senger stilles til deres disposisjon. Benker opstilles hvor de kan hvile sig, snart ved huset, snart ved graven, snart ved de veier hvor sjelene ferdes, brønner graves for dem hvor de kan finne vann, trær plantes til skygge for dem.[6]

Undersøkelsen av de norske former har hittil bragt både generelle og spesielle oplysninger om huskult. Vi vet med sikkerhet at kulten på gården også i Norge må ha fulgt bestemte regler. Den må også ha hatt en meget stor plass i det daglige liv, da den endog har avsatt hus og rum til kultisk bruk og har hatt kulthjørne i gårdens dagligrum.

[1] Overs. efter Caland: Über Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker, Amsterd. 1888, s. 11.

[2] K. L. Reichelt: Kinas religioner, Stvg. 1922, s. 86.

[3] Oldenburg: Religion des Veda, s. 562.

[4] Apastamba II, 18, 16. Cit. efter Oldenberg, s. 554.

[5] Tylor: Primitive Culture, II, Lond. 1920, s. 26.

[6] Heine-Geldern: Die Megalithen Südostasiens.

Ved et forsøk på å skille eldre former ut fra yngre, slik som forutsetningen er for dette avsnitt, må de kronologiske synspunkter imidlertid ofres noen opmerksomhet. Hittil har jeg fulgt en *saklig linje* for undersøkelsen og kun av og til streifet kronologi. Men det er innlysende at det herved danner sig spørsmål som må søkes besvart. Er de forskjellige former samtidige i tid? Eller dreier det sig om en suksessiv rekkefølge? Gis det overhodet generelle synspunkter for en kronologisk oversikt? Disse innviklede kronologiske spørsmål kan imidlertid først tas op til behandling når materialet er bearbeidet, og når det ved gjennemlysning har avgitt vidnesbyrd om sig selv og sine tilsvarende epoker. Og selv da vil det kun kunne bli tale om de store linjer, ikke detaljer.[1] Under disse forhold er det derfor tilgivelig om eldre og yngre skikt blandes sammen. Man bør overhodet ikke legge for stor vekt på det kronologiske moment, idet sakspørsmålene alltid beholder overvekten, også når det gjelder plasering i tid.

Det første utgangspunkt for den kronologiske rekkefølge må baseres på de religiøse forestillinger op gjennem tiden. Derav har fulgt at også kultformene har skiftet fra periode til periode. Hvad selve huskultens former angår, har muligens ildstedet fungert som det første kultsted. Derefter har man fått en egen opbygning flyttet til hushjørnet. Denne opbygning er igjen utviklet og endret slik som ovenfor påvist. Efter at alt kultisk husinventar var avskaffet, holdt visse skikker og tradisjoner enda lenge minnet om den gamle ordning vedlike. Kulten i det hele, og dagliglivets former i særdeleshet, har på denne måte skiftet ganske sterkt op igjennem tiden. Og i en rekonstruksjon på helt saklig grunnlag er det således lett å synde mot den kronologiske orden. Men takket være de grunnleggende idéer som har båret skikkene oppe, er det dog mulig her å finne enkelte støttepunkter. Ved et spørsmål som dette: „Hvordan er forholdet mellem huskulten og gravkulten?" „Hvem av dem har hatt den største utbredelse?", må svaret bli at til sine tider har den ene eller annen form hatt overtaket, alt efter *som forestillingen om den døde har formet sig.*

Ved alle gravlegningsperioder med forestilling om de dødes *materielle* tilværelse har gravkulten ganske naturlig hatt overtaket. Ved likbrenning og helt likegyldig behandling av likrestene og ubetydelig gravlegning derimot må forestillingen om den *„frie sjel"* ha gitt huskult med støtte og alter overtaket. Det som igjen bragte forfall, var den nye hauglegningstid med fornyelse av troen på *„kroppssjel"-typen* (dødningen).

Det nekrofile motiv er uløselig forbundet med huskult. Med *nekrofobe forestillinger* flyttes de døde personer langt vekk fra beboelseshusene. Til en slik nekrofob hauglegningsperiode hører spredningen av kulten omkring på gården og bøen, kanskje før kristendommen kom til. Eksistensen av kultbilleder så sent som efter reformasjonen kunde synes å svekke dette synspunkt. Men i virkeligheten vidner det kun om de religiøse skikkers

[1] Se avsnitt 22, s. 234.

levedyktighet og folkementalitetens treghet når det gjelder å fastholde gamle former som ikke lenger har noe holdepunkt i praktisk religion. De har derfor også totalt mistet sin raison d'être i folkeminnet og står bare igjen som religiøs „Überbleibsel", der hvor de ikke fyller plassen som fetisjer. Ut fra dette syn på de religiøse grunnforestillingers endring må også den norske gardvord bedømmes. Til hvilken periode hører han, og til hvilke av de ovenfor nevnte kulttyper står han i forhold? Med tanken på hans utstyr med mat, seng, bord m. m. tilhører han åpenbart „kroppssjel"-typen, samme som haug(bonden)-buen i gravhaugen. At han holder til på gården og behandles ut fra et nekrofilt standpunkt, synes imidlertid å tyde på at han er av eldre dato og oprinnelse. Med andre ord, at han er en blandingstype. Visstnok kan meget i gardvordens vesen forklares ut fra en urgammel institusjon som binder bumannen til eiendommen. Og derav at den eldste del av gården, gjerne det første hus, blir bevart av pietet og kalt gardvordrummet. Men i den nuværende form må man dog gå ut fra at det er gravkultens ideologi som har preget gardvorden, men stillet ham i et særforhold takket være en urgammel institusjon fra en annen kultperiode.

Det faste punkt under de skiftende former er imidlertid *kultpersonen selv*, uansett hinsidighetstroen. Det er den enkelte kraftperson eller rekken av avdøde tatt under ett. Partisipasjonsloven for slektssammenhengen og de avdødes religiøse stilling avgjorde kulten. Med offerkulten og tradisjonene som dokumenter kan vi fastslå at de blev betraktet som høiere vetter og skytsånder for gård og slekt. De blev stillet i forhold til gårdsstell, dyreskjøtsel, avling av korn, høi, innhøstning og utsæd. Forbindelsene er ikke alltid så klare. Men i det store og hele knyttes husstell og trivselen for folk og fe, aker og eng til dem. Å vanvyrde tussene eller haugbonden var veien til nedgang. Årsaken til at fedrenes stilling som heill-givere til aker og eng ikke er så tydelig fremhevet i tradisjonene, kan forklares av at det med voksende akerbruk utviklet sig en egen klasse funksjonsguder som overtok dette spesialfelt. I husstellet derimot befinner man sig på temmelig sikker grunn ved å følge offerskikkenes og tradisjonenes vidnesbyrd.

Men hvordan forholder det sig så med den store masse av døde, blev de alle æret og ofret til? Slektene skifter jo som løv i lund, og fedrekulten er en streng familiekult, som ikke overskrider de skarpe grenser som familie- og slektskapsforhold trekker op. Dyrket enhver familie sine nærmeste, hadde man felles heroer i slekten, eller tok man hele rekken fra den første tid slekten kunde minnes? Primitive folk som sakalavstammene på Vestmadagaskar opbevarer sine avdødes navn og regner op hele rekken like til en sagnaktig fortid. Og dette har gitt et utmerket utgangspunkt for en videnskapelig bedømmelse av den etniske sammensetning av rasen. Inderne og grekerne har imidlertid en annen metode. Hos begge er det kun de tre siste ledd i slekten som påkalles, resten glir bort i den store glemsel i en felleskategori, hvorav kun enkelte dukker op i kraft av et dådrikt liv eller en sterk personlighet, som har satt utslettelige merker efter sig. Det

tekniske navn i den greske fedrekult for de tre var Tritopateres, i India Pitaras.[1] Vi kan derfor med temmelig stor sikkerhet slutte at det også i Norge kun var de *sist avdøde* i rekken som særlig blev fastholdt som kultobjekter. Undtagelser herfra dannet mulige sterke menn og kvinner som i levende live hadde hatt en særstilling.[2]

2. Former og skikker.

I likbrenningstiden med alter og støtte i selve dagligrummet må skikken med å utstille mat og drikke på stallen ha vært almindelig. Det kan man slutte av teksten i Eidsivatingsloven, hvor matblot og symbolsk blot (leirblot) blir forbudt i forbindelse med forbudet mot kultgjenstander i huset. For at ikke dyr, insekter eller barn skulde forurense eller forstyrre det religiøse element, blev de utstillede saker satt i kister, neverskrukker og kar. Det kunde vel også tenkes at offer blev utlagt efter denne epoke, men med det nekrofobe motivs styrkelse og med den endrede opfatning av de dødes tilværelse er huskulten svekket og flyttet utenfor. Ved kjerning blev det således bragt libasjon av saup til kultstedet. Dette må selvfølgelig også ha vært tilfelle i eldre perioder. Likeså øl ved ølbrygging og brød ved bakning. Efterat husalteret blev flyttet ut av beboelseshuset, måtte ofringer av hvert måltid, om dette tidligere hadde vært i bruk, bortfalle. Men ved festlige anledninger gir offerlistene et ugjendrivelig bevis for skikken med å beverte de usynlige deltagere med noe av familiens egen mat. Og til slutt blev bare minneskålene tømt på de dødes vegne, en måte som så meget lettere blev praktisert som den sterke drikk gled lett og villig ned i tørstige struper. I eldre tid var vel *samdrikkingen med de døde* en av de almindeligste former, kanskje med undtagelse av bruken ved graven og kultstedet, hvor drikken blev „støytt ner". Alt tatt i betraktning viser det huslige privatliv en quasi-religiøs innordning i forholdet til de usynlige verneånder og heill-voktere for gården. Av direkte henvendelser til de døde i formler og bønner kjenner vi kun det i første bind behandlede „fyremæle" som blev brukt ved minne, dødsfall, gravlegning etc. Og dette faktum at det både var en „fyremæler" og behov for det talte ord, vidner om at forbindelsen har begynt med verbale henvendelser. Og den eneste måte på hvilken slike må tenkes foregått, samt gjetninger med hensyn til form og innhold, kan kun belyses fra paralleller fra nulevende fedredyrkere.

[1] Betydningen av Tritopateres er tilrettelagt av Aristoteles iflg. Pollux, Onomastikon 3,17 Det er selvfølgelig ikke å vente at man her i landet så lenge efter kultens ophør skulde kunne få beskjed om slike tekniske kultspørsmål. Men for kjennskapen til den form for religion som kalles fedredyrkning, også i Norge, vil det være av avgjørende betydning også å finne tilknytningspunkter til det daglige samfund mellem levende og døde. Det vil kaste lys over det allerede kjente stoff, og det vil stadfeste de slutninger undersøkelsen hittil har ført til.

Se Fedrekult I, s. 86.

Anderledes forholder det sig derimot med det forholdsvis vanskeligere emne: hvordan de døde gir *sin* vilje tilkjenne for de levende. Man kjenner fra religionsforskningen at overalt hvor de døde og levende har forbindelse med hinannen, skjer dette ved hjelp av drømmer og varsler, så også her i Norge. Det at en av slekten drømmer om en død, betyr en virkelig oplevelse og opfattes som en henvendelse fra den døde. Gjennem drømmen meddeler den døde sitt behov og sine ønsker, eller rettleder de levende og gir dem råd. For primitive fedredyrkere er det derfor helt utenkelig at noen vil sette sig utover en drøm hvori en av de døde har vært optredende. I den klassiske oldtid hadde også drømmetyderne i Middelhavs-landene den største anseelse (jfr. Artemidoros, Oneirokritika). Og her i landet har man et rikt materiale til kontroll av drømmens religiøse betydning som meddelelsesmiddel for de avdøde. Allerede rent sproglig viser denne opfatning sig, idet den drømmende tenkes som den *passive*, og den som man drømmer om, som den *aktive* person: Dreymdi Svein Þórr. Sá maðr dreymir mik opt. Mik dreymdi. Derfor kalles da også drømmens person for „draummaðr", „draumkona" og tenkes som subjekt for selve drømmefenomenet. Ved å undersøke både drømme-innholdet og drømmesubjektet er det derfor sannsynlig at en vil kunne utdra verdifulle oplysninger til belysning av fedrekulten både i forhistorisk og nyere tid.[1] Denne „aktive" drømmeopfatning får til dels krasse utslag, idet ikke bare „drømmeren" tenkes som en virkelig person, men også drømmebegivenhetene aktiviseres som i følgende: Da Gest Bårdsson lot sig døpe efter påtrykk av Olav Tryggvason, drømte han om natten at hans far Bård kom til ham og bebreidet ham hårdt for hans ættesvik. Derpå trykket han hans øine og forsvant. Gest våknet med øiensmerter og blev siden blind.[2] Bortsett fra om beretningen og personene er autentiske, kan forholdet forklares på følgende måte: Han var ved sin dåp kommet i indre motsetning til sin slekt, idet han brøt med gammel skikk og vane. Men ennu var slektstradisjonen og det gamle så sterkt hos ham selv at frykten grep ham og gav sig uttrykk i drømmen om farens besøk og straff for ættesvik. Denne skildring gir således et klart og sterkt inntrykk av de dødes makt over de levende og det religiøse lydighetsforhold de siste stod i til de første. Fra et annet synspunkt, men ellers i harmoni med hovedtanken i ovenstående, er begivenheten i Flat. I, s. 253—63: Torstein Oksefot blev hjulpet av haugbuen Brynjar i en drøm. Denne siste spår ham at han skal bli en kristen, og ber ham i så fall å opkalle sin sønn efter ham, „holde hans navn over

[1] Som eksempel på den almindelige interesse man viste drømmen, tjener Flat. II, s. 294: Under kong Olavs besøk hos Raudulv sier den sistnevnte bl. a.: „Sumt merki ek af uindum . . . en sumt af himintunglum solu edr tungli edr stiornum en sumt af draumum." Kongen spurte og frittet om mangt, og de snakket lenge sammen om mange ting, men „ræddu þeir flest um hattu draumanna".

[2] „Illa hefir þú gert, er þú hefir látit trú þína, þá er langfeðgar þínir hafa haft, ok látit kúga þik til siðaskiftis sakir lítilmensku." (Bárðar saga Snæfellsáss, k. 21.)

dåpen", og på den måte åpne ham en vei til det evige liv, da han ellers var utelukket derfra. Skikken med å døpe sig for de døde var visstnok innført fra syd, men at det er haugbuen selv som kommer med forslaget, er her av største interesse. Ifølge opfatning og tro var det altså intet overraskende i at de avdøde optrådte som handlende og villende personer likeoverfor de levende. Til forståelse av oprinnelsen til de mange norske sagn og eventyr om underjordiske som krever flytning av stall eller fjøs, fordi deres hus blir „forurenset", er fortellingen i Landnámabók, s. 14, grunnleggende. Den handler om Åsolv som levet i den kristne æra, blev regnet for „hellig" og lå begravet på gården Hólmr. Konen på gården kom en dag fra fjøset og tørket sin fot på en tue, som var „á leiði Ásolfs". Hun drømte da at han kom og beklaget sig over at hun tørket sine skitne føtter på huset hans, og bød henne å fortelle drømmen til Halldor, mannen, så alt kunde ordnes. Hun så gjorde, men Halldor gav ikke akt på hvad kvinnene drømte. Men senere drømte en munk at Åsolv kom til ham og beklaget sig over gårdsfolkenes likegyldighet og bad munken kjøpe tuen, som lå i kugaten på Holm. Munken så gjorde, grov op benene og tok dem med sig. Nu gikk Åsolv til Halldor og truet med å sprenge øinene ut av skallen på ham dersom han ikke kjøpte benene efter samme verdi som han hadde solgt tuen for. Halldor blev nu redd, kjøpte benene, la dem i et treskrin og begrov dem ved alteret i kirken. Her er det *gravens innhold* som blir flyttet, og ikke *fjøset*, men ellers har man det samme forløp, de samme begreper. Det „hellige" var ennu det „farlige", og den døde selv visste å vokte over sin rettighet og sin boligs ukrenkelighet. Men som man ser, skjedde alle formidlinger fra Åsolvs side gjennem drømmer.

Skjønt fedrekulten ganske snart kom til forfall på Island, har islendingene dog fastholdt den gamle dødstro i sin drømmeopfatning like til nutiden. Så sent som i det 18de århundre fant Olafsen og Povelsen under sine reiser på Island at mange islendinger hadde sine drømmemenn (og -koner), hvilket, sier samme forfattere, kan regnes til å fremkalle døde. Man utvalgte sig en bekjent venn i livet, som påtok sig efter døden å underrette om alle maktpåliggende ting.[1] For en menneskealder siden blev et lik jordet etsteds på Island. Om natten drømte konen på kirkestedet at et pikebarn på 3 à 4 år kom stavrende og klynket gråtende: kjevebenet mitt, kjevebenet mitt! Dagen efter går konen til kirkegården og finner et lite barnekjeveben, som var blitt liggende efter da graven ble kastet igjen. Hun tar op kjevebenet og putter det ned i graven.[2]

Hvordan man mente de døde kom med direkte råd og hjelp, viser følgende: Olav Geirstadalv kommer til Rane Vidførle i en drøm og sier at han skal bryte op haugen hans, finne en skatt og ta ringen, sverdet og knivbeltet av den hauglagte. Disse ting skulde bli til nytte og hjelp for ham og andre.[3]

[1] Eggert Olafsen og Biarne Povelsen: Reise igiennem Island I, s. 476.
[2] Jónas Jónasson: Um fæðingu og dauða (i: M. & M. 1911), s. 387.
[3] Jfr. Fornmannasögur, X, s. 212 ff. (Flat. II, s. 7 ff.)

Det rikeste stoff til belysning av huskultens former er gjemt i festtidenes sammensatte skikker. Men det venter samtidig her et vanskelig arbeide med å vikle fedrekultens skikker ut av det svøp som en lang tids utvikling har skjult dem i. Også i disse vil man møte eldre og yngre elementer, men det er å håpe at den klarhet som allerede er vunnet over de religiøse forestillinger, fortsatt vil hjelpe til å bringe en viss orden til veie. Først ved avsluttet undersøkelse av festtidenes kultminner og ved oversikten over det nedslaget som fortidens religiøse forestillinger har avsatt i nutiden, vil man være i stand til å danne sig et noenlunde sammenhengende og utdypet billede av fedrekultens omfang.

V. Festtidenes kultformer.

12. Omkring julefestens ideologiske struktur.

I en rekke av de hittil nyttede kilder er det bemerket at kultskikkene er henlagt til julen. Denne høitid har en enestående plass og betydning i årets cyklus og i det folkelige liv. Den er mettet og gjennemtrengt av gammel tradisjon og skikk. Det er i det hele forbausende å iaktta hvilken evne den har til å fastholde gammel folkearv og bevare den som i et ildfast sikkerhetshvelv. Selv moderne og prosaiske nutidsmennesker blir konservative og tradisjonsbundne ved juletider. Med en uimotståelig makt drar den kollektive strøm alle med sig i automatisk efterligning av seder og skikker som dukker op på denne tid. Deres mening og sammenheng er glemt. Man gjør så og så fordi slik brukte man det hjemme, og slikt hørte med til julen. Bordet skal stå dekket over helgen. Kornbånd skal henges ut. Julelysene og juleveden må skaffes. Spesielle føde-emner og spiseskikker oprettholdes, m. m. Det er innlysende at julefesten i kristelig skikkelse må være arvtager av gamle hedenske festligheter, og at forskjelligartede elementer er blandet sammen i en nesten uløselig forvirring.[1] Så lite tilfredsstillende det derfor kunde synes å være å søke å efterspore fedrekultens elementer i dette virvar, kan det ikke undlates. Dertil er de religiøse indikasjoner i

[1] Den engelske forfatter Clement A. Miles har gitt følgende velformede uttalelser om juletradisjoner og skikker: „Mental inertia, the instinct to do and believe what has always been done and believed, has sometimes preserved the animating faith as well as the external form of these practices, but often all serious significance has departed. What was once religious or magical ritual, upon the due observance of which the welfare of the community was believed to depend, has become mere pageantry and amusement, often a mere children's game. Sometimes the spirit of a later age has worked upon these pagan customs, revivifying and transforming them, giving them charm. Often, however, one does not find in them the poetry, the warm humanity, the humour, which mark the creations of popular Catholicism. They are fossils and their interest is that of the fossil: they are records of a vanished world and help us to an imaginative reconstruction of it." Se Clement A. Miles: Christmas. Lond. 1913, s. 162.

tradisjonene for sterke og tydelige. Utnyttelsen vil imidlertid samtidig bety en *innblanding* i den pågående og omfattende diskusjon om julens karakter — noe som kunde synes utilrådelig og lite lønnsomt. Men denne innblanding må samtidig forutsettes å gi positive momenter til spørsmålets løsning og må derfor til. Hittil synes det nemlig som diskusjonen har vært for sterkt konsentrert om kalendariske finesser og litterære notiser om julens tidfeste, mens de *religiøse forestillingskretser* som julen fører inn i, har vært mindre påaktet.

Det første spørsmål som derfor må bringes på det rene, er dette: *Er julen sammensatt av homogene eller heterogene elementer?* Bortsett fra den kristne juls innslag må den førkristelige fest også ha vært en *sammensatt* fest. Hittil foreligger nemlig ingen tilfredsstillende totalløsning på julefesten som en ensartet og religiøs homogen fest. Den metode som anbefaler sig ved undersøkelsen av elementene i den heterogene jul, er *begrepsanalysen* og klarleggelsen av *idégrunnlaget* for de forskjellige kultskikker. Her er således ikke datoer eller kalenderproblemer det primære, men selve kultelementene og deres ideologi. Det må kunne ventes at påviselig grunnleggende elementer føier sig sammen til et naturlig hele, tross sammenblandinger og kryssninger. Det avgjørende punkt må i ethvert tilfelle kulthandlingenes idégrunnlag være. Og så sant det finnes bærende grunntanker som kan påvises og bestemmes, må disse ha skapt sig uttrykk i den måten de enkelte akter forløper på, og den måten den kjeder sig sammen på. En strukturanalyse av julefesten vil derfor være langt nyttigere og mer fruktbringende enn studiet av kalendariske og litterære notiser om den.

Enhver religiøs fest har et fast punkt hvorom alt dreier sig. Man kan kalle dette for *kulminasjonspunktet*. I solfester er det solopgangen på en bestemt dag, ved fruktbarhetskultens fester „hieros gamos" eller gudeprosesjonene. Ved tempelfester ofringen, ved dødsfester fellesmåltid for levende og døde, o. s. v.

Hadde julefesten i hedensk tid et slikt *kulminasjonspunkt?* Og hvad var i tilfelle den bærende idé i denne? På disse spørsmål svarer to eldre forskere som har ofret megen opmerksomhet på julen, nemlig Bilfinger og Tille, med nye spørsmål: Har det overhodet eksistert noen nordisk-førkristelig jul?[1] Martin P. Nilsson, som selv har vært og er skeptisk med hensyn til spørsmålet, svarer ja. Han inndeler materialet til julens historie i fire grupper: a. Den kristne julefest. b. Bakom denne ligger rester av en sydeuropéisk hedensk fest som har øvet innflytelse på den kristne jul. c. Den norrøne julefest. d. En broket gruppe av ulikartede elementer i den nyere tids festligheter.[2]

I likhet med de ovenfor nevnte forskere har Nilsson vært tilbøielig til å fremheve den sydeuropéiske innflytelse på julefesten og til å undervurdere

[1] Se nedenfor.
[2] Martin P. Nilsson: Julen (i: Nordisk Kultur XXII), s. 14.

den norrøne fests egenart. Han medgir dog ansikt til ansikt med de historiske oplysninger om den norrøne jul at „Tillförlitligheten av dessa underrättelser torde numera knappast bestridas".[1] Julens kulminasjon henlegges av Snorre til den såkalte *„hǫkunótt"*, et navn som man fremdeles diskuterer, og hvis mening er dunkel.[2] Den er identisk med midtvinternatten 12. januar.

I nyere norske tradisjoner har *solhovnatten* den centrale plass. En gammel parallell til en slik bestemt *„natt"* har man også i den angelsaksiske „modraniht", som vel må oversettes „modernatt", fritt oversatt: nettenes natt, „selve natten".[3]

I gamle islandske benevnelser: „nætr hinar helgu"[4] synes man å ha en nærliggende parallell. Nu kan det visstnok innvendes at denne konsentrasjon om et bestemt tidspunkt skriver sig fra kristen påvirkning, og at kalender-beregning først er innført med den romerske kultur. Her står man imidlertid overfor en skjebnesvanger forveksling av *kalenderbestemmelsene* med den hedenske *fests egentlige hovedtanke*. Dersom det mangler en sådan, nytter det ikke med datoer, men er denne til stede, blir datoen av en meget underordnet karakter.

Dette julens kulminasjonspunkt blir altså både av norrøne og angelsaksiske kilder plasert midtvinters.[5] Selvfølgelig må de *norrøne* kilder her gis størst vekt og betydning, fordi de representerer en av kristendom og romersk kultur mindre påvirket tradisjon.

Midtvinters-blotet blev i den første kristne tid i Norge søkt kamuflert med julegjestebud og samdrikk. Julefesten legges i Heimskringla i hedensk tid ifølge Snorre til *midt på vinteren* (Yngl. s., kap. 8), og mottoet var: blot for godt år, god grøde (blóta til gróðrar), eller fred, godt vintervær (til friðar ok vetrarfars góðs), o. s. v. (Ól. Helg. s., kap. 108). *Juletid* (of jól) benyttes som tidsbestemmelse i Halfd. Svart. s., kap. 5. *Jule-ophold* (jólavist) var et høvdingprivilegium (Halfd. Svart. s., kap. 8). *Drikke jul* (úti vill jól drekka), *julegjestebud* (jólaveizla) forekommer ofte (Har. Hárf. s., kap. 15, 25). Særlig bemerkelsesverdig er notisen i Hák. Góð. s., kap. 13: „forhen var første julenatt hakenatten, det er midtvintersnatt, og det blev holdt tre nætters jul" (en áðr var jólahald hafit hǫkunótt, þat var miðsve-

[1] Op. cit., s. 19.
[2] Nils Lid utleder det av hake, et skår eller merke, se Nordisk Kultur XXI, s. 123. Erik Brate vil avlede det av *Hagia fota*, navn på epifaniafesten, altså hagia-natten. Har ikke vunnet tilslutning. Festskrift til Feilberg, s. 404 ff.
[3] Gustav Bilfinger: Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen. II. Das germanische Julfest. Stuttg. 1901, s. 115. Alexander Tille følger Bedas oversettelse. Se Yule and Christmas, their Place in the Germanic Year. Lond. 1899, s. 138 ff.: „id est, matrum noctem = night of mothers." Dette skulde da tolkes derhen at disse „in ea pervigiles agebant". En slik tolkning er meningsløs og burde for lenge siden vært korrigert. Ut fra almindelig sprogfølelse må enhver kunne forstå at modraniht — modernatt — er et billedlig uttrykk for årets viktigste natt.
[4] Bilfinger, s. 115.
[5] Jfr. Saxon Chronicle: „midne winter messa niht". Tille, s. 158.

trarnótt, ok haldin þriggja nátta jól). Denne fest var det så Håkon flyttet til samme tid som kristne menns jul. Dersom det altså ikke var noen førkristelig midtvinterfest, vilde det jo vært vanskelig å flytte den. Og hvorfor skulde Snorre gjøre sig umake med å forklare en fest som ikke hadde eksistert? De norrøne og angelsaksiske kilder støttes av latinske og greske meddelelser. Således forteller Procopius (6. århundre) at årets største fest blev feiret i Skandinavia „når solen igjen nådde ned i dalen“, antagelig ensbetydende med når den mørkeste tid var passert, og dagene igjen begynte å bli lengere.[1] Tacitus beretter om tyskerne at de hadde sin største fest efterat de romerske hæravdelinger (5. og 21. legion) alt var gått i vinterkvarter (år 14 efter Kr.), og at Germanicus benyttet denne anledningen til å overrumple sine motstandere.[2] Her er det derfor ikke striden om *datoen* som må få den første og største opmerksomhet, men *fenomenet:* store festligheter efterat vinteren var begynt og militæroperasjonene innstillet. Efter all sannsynlighet blev den gamle fests tidspunkt her i landet nettop bestemt av *solens* stilling, dagens og mørkets varighet. Tille, Bilfinger og andre har iherdig nektet muligheten av at den hedenske jul skulde være bestemt av disse forhold, og at nordens folk skulde kunne iaktta solen på en slik måte at de kunde bestemme tiden for festlighetene. Tille gjør gjeldende at germanerne ikke engang har hatt navn for solvending eller jevndøgn, men at de har overtatt alt dette fra romerne.[3] Julen skulde være innført i Norge efter 840, og den kan ikke ha vært en solvendingsfest, fordi germanerne ikke kjente solens bevegelser og solobservasjoner før de lærte det hos romerne. Der skal heller ikke være noe spor av soldyrkelse.[4] Bilfinger går ennu lenger og erklærer den nordiske jul for lånegods fra den kristelige middelalder.[5] Det er lett å påvise feiltagelsene hos disse forfattere. Det er et stort skritt fra utviklede begreper om astronomiske perioder og nøiaktige solobservasjoner til en primitiv iakttagelse av solen i et land som Norge, hvor solmerkene fra gammel tid er så nøiaktig bemerket på fjellene eller på husskyggen året rundt, og hvor bebyggelsen har tatt hovedhensyn nettop til sol og skygge. Jeg henviser her særlig til Nils Lids utredning av dette viktige spørsmål i Nordisk Kultur XXI, s. 122 ff. Følgende uttalelser er særlig verdifulle i denne forbindelse: „Frå utgamle tider har folk dermed utan nokon kalendarisk lærdom fått tvo faste tidspunkt: *då soli kvarv og då ho kom att.* Og det måtte liggja nær etter det å rekna seg til eit fast midtpunkt, den lengste natti.“

---

[1] Efter Tille, s. 178.

[2] Tacitus: Annales lib. I.: Vinterkvarteret omtales i kap. XXX, XXXVII, XXXIX. Selve festen i kap. L i følgende ordlag: Spionene hadde meldt at denne natt var høitideligholdt av germanerne. De feiret den med lystige måltider. (. . . etenim attulerant exploratores festam eam Germanis noctem ac sollemnibus epulis ludicram.)

[3] Tille, s. 214.

[4] Op. cit., s. 77.

[5] Bilfinger, s. 113, 125.

Lid bygger ikke denne sin uttalelse på spekulasjon, men utelukkende på faktiske forhold og anfører skikker som kommer temmelig nær veritabel solkult. Han går da også så langt at han direkte setter den gamle jul i forbindelse med *solvendingsdagen.*[1] Alle folketradisjoner er mettet med fryktinngydende og mysteriøse inntrykk av julenatten. Den er fylt med farlige krefter — ingen må gå ute eller være alene. Den rummer de største motsetninger som vin og edder. Vannet og naturen er forgjort, den normale orden er forrykket. Det er årets farligste ɔ: helligste natt. Derfor kan overnaturlige krefter forstyrre mennesker og dyr, men samtidig også skaffe varsler og kunnskap som ellers er uopnåelig, og som gjelder for det kommende år eller for et ubegrenset tidsrum.

Hovedinntrykket av tradisjonene samler sig om en *kosmisk skjebnetime* og en *invasjon* av det overmenneskelige og farlige. Men den nærmere utredning herav hører hjemme i neste avsnitt. At dagen har vært plasert 1. januar, 6. januar, 25. desember i historisk tid, forandrer intet i selve hovedsaken.[2] Hermed er det ene spørsmål, om julen har hatt et bestemt kulminasjonspunkt, besvart. Det neste om idéinnholdet står igjen. Og det stemmer godt hermed at foruten *høidepunktet,* som alt samler sig om, har julen også et *forstadium* og en *avslutning.* Det er vel helt sikkert at den i senere tid så bestemt utviklede 12 dagers periode skriver sig fra oldtidens kirkelige dodekahemeron. Tolv dager før jul, den 13. desember, innvarsles julen med Luciadagen, og tolv dager efter avsluttes den med faredagen

---

[1] „Den gamle jolehøgtidi må ha havt relasjon til solvendingsdagen“, op. cit., s. 123.

[2] Martin P. Nilsson holder på at julens hoveddag, den gamle hǫkunótt, må søkes i midtvinteruken med blot 9.—16. januar. (Martin P. Nilsson: Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtfestes (Arch. f. Religionsgesch. 13. 19.) s. 105.) Spør man hvordan dette faller inn med den eldste germanske kalender, skulde det efter Tille bli i begynnelsen av den annen vintermåned, som begynte med 13. januar. Germanerne skulde nemlig ha hatt felles kalender med babyloniere og egyptere med året inndelt i seks måneder, hver på 60 dager. (A. Tille: Yule and Christmas, their Place in the Germanic Year, s. 148.) Nu synes det imidlertid sikkert at 7. januar har vært feiret som den gamle midtvinterdag: „Þrettánðanótt var og haldin helg í Grímsey og víðar, alt fram um 1849, hvað sem síðan er, af því hún samsvaraði jólanóttinni gömlu.“ (Ísl. þjóðs. II, s. 572.) I norske folketradisjoner huskes også den gamle juledag på 6. januar. Den eldste kristne julefest blev også feiret 6. januar (epifania) inntil 354. Thietmar av Merseburg henlegger også *offerfesten i Leire* til denne dag. Snorre forteller at det var kong Håkon den gode som satte i loven at man skulde begynne julen på samme tid som kristne menn, mens man tidligere hadde holdt jul hakenatten, det er midtvinternatt, og det blev holdt tre netters jul. Dersom den gamle vinterfests hoveddatum var 13.—16. januar, må det derfor ha funnet sted en flytning før den siste kalenderforandring som la julen til 25. desember. Til rettledning for kalenderspørsmålet har man imidlertid visse merkedager og terminer, som uansett navn og beregning holder sig hårdnakket. Slike dager og betegnelser er: 13de dag (Grágás, Cod. Frisianus, s. 357); Lucia dagen; „affaradagr iola“; 20de dags termin; Knutsdagen; „farängladager“ i Sverige o. s. v. 1. januar er på Island det samme som Luciadagen i Norge og Sverige, såkalt „*kirkegårdsreisning*“ eller *alfefest.* Og 25. januar har ifølge Gulatingsloven vært en helligdag, som ennu aktes for en betydelig merkedag i Trøndelag.

(affaradagr), 13de dagen. Men det som synes å være det eldste og oprinnelige element, er ikke dagantallet, men *„de dyre døger“* uten noe fiksert antall. At det her ikke bare gjelder kirkelige tempora, viser gamle religiøse elementer med *tabu-forskrifter* som intet har med kirkelig tradisjon å gjøre.[1] Hertil kommer et annet trekk som ikke må tillates å skape forvirring. De gamle hedenske fest- og merkedager er forsøkt kristnet av middelalderens kirkelige ledere. Dette er gjort ved forsøk på å sette kirkelige helgener istedetfor de hedenske vetter. Men de primære krefter forbundet med religiøs tro og skikk har vært så sterke at de kristne helgener er omgjort til hedenske vetter. Som innledning til julen må det ha hørt en „atfangadagr jóla“ som har *vært viet en kvinnelig vette* (dis); likeså må det på avslutningsdagen, „affaradagr jóla“, *være en vette som har vært satt i forbindelse med denne,* ellers kan man ikke forstå plaseringen av helgener på disse dagene og de funksjoner de har fått.

De klassiske eksempler vi her har å gjøre med, er Luciadagen — „Lussidagen“ 13. desember, som markerer *julefestens begynnelse,* og Knutsdagen 7. (13.) januar, som markerer *avslutningen.*[2] Lussi forveksles med Lucifer, og Lussinatten forveksles med solhov-natta som den lengste og farligste natt i hele året.[3] „Den tolvte natti fyre jol var Lussi ute. Då måtte alt storarbeid fyre jol vera ferdigt. Var det nokon som baka eller bryggja då, kom Lussi og ropa ned gjenom skorsteinen: 'Ikkje bryggja og ikkje baka, ikkje store eldar på gruva hava.' Så går leiven itu, hella i sju og bakstebordet i femtan betar.“[4] Dette ild- og arbeidstabu må skrive sig fra senere tid og stå i forbindelse med helgeninnens symboler. Lucia døde nemlig i Syrakus 304, hennes minnedato er 13. desember og hennes symbol: en brennende lampe, tegnet på de kloke jomfruer. Lyset, som er så sterkt fremme Lussidagen i Sverige, og Lussibrudens krone med tendte lys må

[1] *Juletabu.* Klodyr (katten) må ikke være i stuen — og må ikke se julelyset. (Tanken er visstnok at de kunde benyttes av de farlige makter, da nærmest som ham. Katten blev julaften kastet i fjøset (Gudbrandsdal), i badstuen (Setesdal). Man må ikke fjerne sig fra bostedet. (Der er beskyttelse.) Bør ikke gå i skogen. Bør ikke gå på besøk. Ingen må ligge i fjøset julaften. (Det er beskyttelse i fellesskapet.) De fremmede makter våger ikke å angripe en flokk (sic!). Stabburet må ikke stenges. Julelyset må ikke pusses o. s. v. J. Th. Storaker, Tiden i den norske Folketro, Kra. 1921, s. 125 ff.

[2] Lucia var født i Syrakus og blev martyr under Diokletian ca. 304. Hun blev anklaget som kristen av sin hedenske forlovede. Hun skal ifølge helgenkrønikene være blitt satt i hus med prostituerte kvinner, skal ha revet ut sine vakre øine og ha sendt dem til sin tidligere forlovede. Hun er muligens blitt halshugget, iallfall tyder hennes symboler herpå. Hun blev nemlig fremstillet med et sverd gjennem halsen og med øinene på en tallerken. Andre symboler er palme og lys. Navnet har vært satt i forbindelse med lux — lys: den helgen som beskytter øinenes lys. På det eldste Lucia-billede, som finnes i Luciakirken i Florens og St. Apollinariskirken i Ravenna, fremstilles hun med en nøkkel (dolk) og øine. Lampen optrer først i det 13. årh. Iflg. Karl Künstle: Ikonographie der christlichen Kunst.

[3] Storaker, Tiden, s. 59 (no. 138—141).

[4] Lid: Joleband, s. 61.

også skrive sig fra samme. Men når Lussi blir en vette som fører an en stor ferd, „reid“, er man allerede inne på hedensk-førkristelig grunn. Blandt de mange julefølger har man nemlig også en *Lussireid,* en *Lussiferd,* som ikke hører til Lussidagen på dens nuværende plass, men på selve julenatta. I Norge er ikke Lussitradisjonen særlig riktførende, annerledes i Sverige. Og her kan man i de vestsvenske former følge Lussi som 1) naturvette, 2) farlig vesen, 3) dødsdemon, etc.,[1] mens Lussi som brud og efterligning av helgeninnen er utformet fra landskapet omkring Venern[2] og har spredt sig vidt omkring i nyere tid. En annen form for „Lussi“ er en utklædt halmfigur[3]. Nærmeste parallell til denne er den sydeuropéiske Ceres. Om begge danses det, og feires festligheter med mat og drikke. „Lussebokk“ er en karnevalsfigur som optrer i Vestre Dalarne og stod i forbindelse med optog, dans og løier. „Lussigubbe“ er en lignende figur med nærmeste slektning i „julegubbe“. Lussidagen i Sverige synes å ha samlet til sig alle trekk fra en *høstfest* med avsluttet *tersking.* Halm som skjerf, sko, drakt, figur spiller en hovedrolle. Det hører særlig *„lussebrød“* i mange former og *tradisjonelle retter* til festen. Det sies like ut i Närke at „Lucia är en glädjedag över slutad sädeströsk“.[4] Utenfor Sverige feires Luciadagen i Tyskland, Østerrike (Tyrol) og Italia (Sicilia). På flere steder er dagen smeltet sammen med St. Nikolausdagen med barneleker og fest. I Tyrol regnes den dog for en farlig dag og følges av bestemte arbeidstabu. Fruktbarhets- og høstfestlighetene på Luciadagen synes å være eiendommelige for Sverige. Dette spesielle svenske trekk må derfor ikke tillates å forville eller trekke opmerksomheten bort fra julens *forberedende stadium.* Det gir kun en tydelig pekepinn om julens fabelaktige adhesjons-evne og absorbering av festligheter som ligger på begge sider av sig — altså både for vår- og høstfestene.[5] Lucia — Lussi som dødsvette i spissen for et optog synes å være den eldste og oprindeligste forestilling. Se mere herom s. 163, 167 ff.

Dette kan også rime med forestillingen om en julens innledningsperiode. Som avslutningsterminer har dagene 6. og 12. januar efter jul begge spillet en lignende rolle som Lussidagen før jul, henholdsvis med navnene St. Nikolaus og St. Knut. Den siste er Knut Lavard, som blev myrdet 7. januar 1131 og ophøiet til helgen for Sjælland. Hans navn har i Sverige og Finland vært plasert på 13. januar før 1912. I Danmark og Norge derimot 7. januar og senere flyttet.[6] St. Nikolaus (Hagios Nikolaos), død mellem 345 og 352, blev snart en uhyre populær helgen i Middelhavslandene som sjøfarendes,

[1] Jvfr. Hilding Celander: Nordisk jul. I. Sth. 1928, s. 32 f.

[2] Op. cit. s. 34.

[3] Op. cit., s. 39.

[4] Op. cit., s. 38.

[5] Celanders metode med å gjøre alle skikker nordiske er samtidig mistenkelig. Det vil lett hitføre en falsk forestilling om norrøn og norsk jul dersom yngre svenske tradisjoner projiseres tilbake som felleseie og karaktertrekk for alle nordiske folk.

[6] Se Arvid Lindhagen: Huru länge har tjugondag jul burit namnet Knut? (Fataburen 1912, s. 170.)

fiskeres, bakeres og sist, men ikke minst, barns vernehelgen. Hans symbol var et anker og tre barn, eller tre gylne punger. Skikken med å gi barna gaver skriver sig fra hans dag, men er overført til selve julen i nyere tid. At helgenen Nikolaus skulde gå over til julenisse, er en av julefestens mange merkelige metamorfoser. Men i sin tid må det ha vært hans forbindelse med *den gamle juledag på 6. januar* som gav ham rangen av „allos soter", en frelser no. 2.[1] Formodentlig var det St. Nikolaus som fordrev Knut til 13. januar, hvor han blev avslutter og „utjager" for julen. Men her er det igjen selve „faredagen" (affaradagr), „farängladagen", som ligger til grunn, og som er den skapende idé for helgenfunksjonen.

Man får herved et billede av julen som et treaktsdrama, en trilogi midtvinters med en mytisk-kosmisk omveltning i naturens og maktenes verden — en invasjon av det usedvanlige og farefulle. Innledningen og forberedelsen er i Norge preget av en beskyttet, passiv festlighet, hvor det kollektive moment spiller en overmåte stor rolle. Man trekker sig tilbake med rikelig forsyning av vann, ved, mat, drikke og omgir sig med beskyttende og rensende midler. På det kritiske punkt er vannet forgjort — motsetningene vin og edder møtes. Alt snur sig, på kulminasjonspunktet er naturen fylt med mystiske krefter. Samtidig viser alle tradisjoner at hver familie, hver slekt venter besøk av sine avdøde slektninger. Åndetogene farer som fugleskarer i luften, og det er de fremmede skarer som skaper det største faremoment.

Under alt dette må det være forestillingen om et kosmisk fenomen bundet til selve solen som ligger til grunn. Dette kan alene gi forklaringen til det store drama og de hektiske scener som er forbundet med åndeverdenens invasjon. Efter at det uhyggelig-mysteriøse er innvarslet og passert, slippes gleden løs, folkefestens burleske former i selskapelighet, løssluppenhet og optog. Hvad som er oprinnelig, hvad som er lånegods og vandregods i denne fase av festen, er vanskelig å si, og har mindre

[1] Nikolaos fra Myra, hvis minnedag oprinnelig var 6. desember, var i sin tid en av de mest populære helgener. Latinske fremstillinger gjør ham til romersk biskop med en gylden kule, en bok og tre barn. Allerede i den eldste tid blev han beskytter for barn og skib (sjøfolk). I den siste egenskap er han forsynt med et anker til symbol. I helgenkrønikene fremstilles han med følgende syv fortjenstlige egenskaper og handlinger: 1. Skaffet brudeutstyr til tre jomfruer. 2. Vakte op tre unge menn fra de døde. 3. Befriet tre officerer under Konstantin. 4. Beskytter mot tyver. 5. Skjenker barn til barnløse. 6. Straffer bedragere. 7. Redder skib i havsnød. Miles oplyser: St. Nikolausdagen er i Europa gjennemgående viet barnas fest. Butikkene er fulle av barneleker, og det er skikk å klæ sig ut som St. Nikolaus (Santaclaus) for å bringe gaver til de små. Skikken er i Norge overført til julenissen, som her har mistet de biskoppelige attributter som ennu følger St. Nikolaus i den almindelige gjengivelse, nemlig med bispehue (mitra) og bispestav. (Riktignok har også julenissen stav som regel.) På mange steder blandes Nikolaus sammen med andre navn og tradisjoner. I Østerrike følges han av Krampus (Grampus?), i Steiermark kalles ledsageren Bartel, som begge har sammenheng med vesener som Klapperbock. Undertiden optrer St. Nikolaus selv som Pelzmärta, Aschenklas, Budelfrau, Bugebergt o. s. v. Efter Miles: Christmas, s. 218 ff.

interesse for religionsforskningen. Det er først ved avslutningsterminen, oprydningen, utrensningen og tilbakevendingen til det normale liv at det religiøse drag igjen røper sig.

Med dette innblikk i hovedlinjen for julefestens struktur melder det neste spørsmål sig: utredning av den bærende idé i julens kulminasjon og av de forskjelligartede religiøse elementer som er blandet inn.

13. Julens religiøse elementer.

A. Diskusjonen om julen.

Siden H. F. Feilberg utgav sitt arbeide „Jul",[1] har ingen kunnet komme utenom den dominerende plass de dødes besøk har i den nordiske julen. Men på samme tid foreligger det ikke noen almindelig anerkjennelse av riktigheten i hans hovedslutning, som går ut på at *julen er en gammel sjelefest.*[2] Martin P. Nilsson har i sin avhandling om julefesten i Nordisk Kultur XXII en klar erkjennelse av troen på de dødes besøk i julenatten.[3] Men han tar intet standpunkt for eller mot spørsmålet sjelefest (s. 60), men fremhever heller fruktbarhetsskikken som særlig forbundet med julen. På samme tid har Celander i sitt arbeide „Nordisk jul" samlet et stort materiale som tyder på at julen er en gammel fruktbarhetsfest. Det samme har Nils Lid gjort i „Jolesveinar og grøderikdomsgudar" og „Joleband og vegetasjonsguddom". På samme tid har også Lid og eldre forfattere trukket frem trekk fra en veritabel sol- og ildfest i julen. I overensstemmelse med det ovenfor citerte grunnsyn at julen må betraktes som et *reservoar for heterogene religiøse elementer*, kan det ikke bli tale om noe „enten eller" mellem disse, men om „både og". Wegelius og Wikman gir et sterkt uttrykk for den samme opfatning i følgende ordlag: „Det vi kallar „jul" är etnologiskt sett icke en enstaka fest, utan tillhör en hel cykel av festtilfällen, vilka falla inom vinterhalvåret, och vilka delvis glidit över i varandra, delvis förskjutits med tideräkningen."[4] Foruten det religiøse har man dessuten et stort etnologisk nøitralt materiale, samlet om folkeskikker og folkefester, uten noen direkte tilknytning til religionen. At de derimot i sin tid nok kan tenkes å ha en religiøs oprinnelse, benektes ikke. Ser man på julefestens struktur, slik som den er dannet i tre avdelinger med hver sitt særpreg, passer dette hverken på fruktbarhetskult eller solkult. Til nød kunde den passe i en astralreligion, hvor solen var utsatt for spesiell fare eller kom til et kritisk punkt. Men det foreligger ingen oplysninger og ingen spor av en sådan.

[1] H. F. Feilberg: Jul, Allesjælestiden, Hedensk, kristen Julefest. I—II. Kbh. 1904.

[2] Foruten Wegelius og Wikman har Höfler (Wien 1905), Waronen (Helsingfors 1898) stillet sig uavkortet på Feilbergs side. Mot, helt eller delvis, Celander, M. P. Nilsson, Nikander, Hammarstedt, Lid, m. fl.

[3] . . . tro, för vilken belägg icke behöva anföras utom för att inskärpa dess betydelse. Op. cit., s. 32.

[4] J. O. Wegelius och K. Rob. V. Wikman: Folkloristiska och etnografiska Studier. I, Helsingf. 1916, s. 162.

Det mangler også religionshistoriske analogier i den europëiske kulturkrets til støtte for en slik opfatning, men mulighetene kan selvfølgelig ikke helt benektes. Det er jo flere spor av orientasjon og astralmyter i eddadiktene og i det arkeologiske materiale som ikke kan ignoreres.[1] Den viktigste innvending mot julen som fruktbarhetsfest ligger i selve årstiden. Selv Martin P. Nilsson, som ellers heller til å betrakte julen som en fruktbarhetsfest, sier: „Att förlägga en fest med detta syfte till vinterns döda tid är en omständighet, som är ägnad att väcka tvivel. . . .“[2] Det som forleder Celander, M. P. Nilsson, G. Nikander, Hammarstedt, Lid og andre til å se julen særlig under synspunkt „fruktbarheten“, er Snorres uttrykk om å blote „til árs ok friðar“. De fellesblot som Snorre beretter om, var handlinger av offisiell karakter og uttrykk for det sosiale fellesskaps interesser. I den primitive religions bønner og religiøse motiver er de dennesidige goder alltid selvskrevne og eneste meningsberettigede ved slike anledninger. Blot „til árs ok friðar“ behøver ikke å være bundet til noen årstid, det er et alltid like aktuelt emne, og at det benyttes midt på vinteren, er det beste bevis herfor. Det er derfor uberettiget å anvende dette motiv som karakteristisk for julen.[3] Dersom de gamle trøndere holdt fellesblot i den tid de dannet et sosialt fellesskap, hadde de simpelthen intet annet emne å samles om enn de nevnte, det måtte da være „*seier*“ i den tid de lå i kamp med indre eller ytre fiender.

Alle analogier tyder derfor på at det ikke er sjelefesten som er „anknutit julen“ (M. P. Nilsson, Julen, s. 32), men meget mer må de øvrige kultformer være „anknutit“ sjelefesten. I svensk Finnland, hvor man har grunn til å tro at de gamle seder kan være vel så godt bevart som i moderlandet, er forestillingene om sjelefest meget fremtredende ifølge Wegelius og Wikman: „Allmänt utbredd är föreställningen om att „dödningarne“, d. v. s. avlidne människors andar, jultiden äro ute och färdas bland de levande.“ Samme forfattere kan derfor også si om Feilbergs fremstilling av julen som sjelefest, at den på „ett förträffligt sätt karakteriserar en mycket stor del av de föreställningar och bruk, som också i det svenska Finland äro förenade med julen“.[4] I det norske materiale er det også ubetinget „*besøket*“ av de usynlige vesener som dominerer alle tradisjoner, alle skikker. Og da det er grunn til å tro at dette materiale går lengst tilbake i tiden, bør det ha prioriteten som bedømmelsesgrunnlag. Er agrarreligiøse skikker så sterkt fremherskende i Sverige at de dominerer julen, må dette trekk ikke strekkes utover de svenske områder, dersom det ikke foreligger klare vidnesbyrd om sammenheng. Det synes imidlertid å fremgå nokså tydelig av Celanders samlinger at den danske og svenske utvikling av terskefesten ɔ: høstfesten gir forklaring på forholdet. *Danmark har beholdt sin høstfest efter endt*

[1] Se nedenfor s. 226 ff.
[2] Nordisk Kultur XXII, s. 59.
[3] Se Snorres forskjellige motiver for midtvintersblot, ovenfor s. 117.
[4] Wegelius og Wikman: op. cit., s. 133.

terskning og har derfor ikke noen av de mange skikker som Sverige, som ikke har høstfest ved terskningen, men har flyttet den til Luciadagen og til selve julefesten.[1] Den danske høstfest kalles skurgilde og holdes ved Mikkelsmesse. Den har flere trekk felles med den svenske Lussifest, men er gjennemgående mindre fantasifull og holdt i en enklere tone enn denne. Det kan imidlertid være at det danske stoff ennu ikke er kjent og bearbeidet i sin helhet. Festens gjenstand er det avskårne kornbånd, utstillet i festrummets fire hjørner, eller utklædt som en menneskelig figur (i almindelighet kvinne). Særlig denne form beviser høstfestens nære forbindelse med primitiv agrarkult. Dette bevises for øvrig også av festarrangementet: Rummet hvor festen holdes, smykkes med grønt og høstredskaper(!). Festmaten er grøt og fårekjøtt, noe som peker tilbake på en kombinasjon av høstfest og slaktetid. Av kultdansene ved festlighetene kjenner man følgende: fire kvinner utkåres til å danse med hvert sitt nek. Foruten denne form kunde man også tenke sig andre, siden utklædning av neket har vært kjent. Dette tyder jo på en bestemt personifikasjon av vekstkraften, som minner om den sydeuropëiske Ceres. Skurfolkene blir benket ved bordet som hedersgjester, og den viktigste person (husbonden?) blir prydet med en krans. Det vitale element som personifiseres, blir i overensstemmelse med den europëiske agrarkult opfattet som et kvinnelig symbol: „kællingen“, „den gamle“, „enken“ o. s. v. En mannlig type forekommer også, men sjeldnere. I nutidens høstskikker inntar folkeleken ritenes plass, man bestreber sig på til utrengsmål å latterliggjøre de gamle forestillinger ved nedsettende og simple navn: gonis, ritten, rugritten, hvedetrold, havrevæs, fisneg, fismand, gammelmand o. s. v.

De viktigste punkter i den danske høstfest kan samles i følgende: 1. Kultskikker i forbindelse med det siste kornbånd. 2. Fest med sakralt måltid efter skuren. 3. Korndans (kultdans) i forbindelse med festen. 4. Vekstkraften symbolisert som et kvinnelig vesen.

Såvidt vites, feires den danske jul uten agrarkultskikker. Dette kan forklares av at høstfesten har utløst behovet for sådanne, og at gjentagelse ikke er almindelig med så kort mellemrum i den folkelige festkalender.[2]

De norske paralleller til svensk agrarkult er begrenset til Trøndelag og Opland, og selv der i en beskjeden målestokk. I sig selv vil det dog ikke være utenkelig at sjelefesten samtidig fungerte som fruktbarhetsfest. På det stadium av utviklingen da fedrene også er fruktbarhetsvoktere, er det tvertimot naturlig. Og den kraft som besøket av de avdøde bragte med sig, synes i mangt å være opfattet som heill-givende gave, noe som vil bli dokumentert nedenfor. Da det er nødvendig å forenkle problemet og samle undersøkelsen om sjelefesten og kulten i julen, vil jeg derfor *først søke å skille ut de kultelementer som ikke har interesse for fedrekulten*, for til slutt å samle all opmerksomhet om denne.

[1] Se nedenfor s. 127.
[2] J. S. Møller: Fester og Højtider i gamle Dage. II, s. 117, 246, 249.

B. Julen som fruktbarhetsfest.

Til *fruktbarhetskultens belysning* i Norge har Lid gitt en uttømmende fremstilling i „Joleband og vegetasjonsguddom". Julenek, julesåkake, julebokk, julegeit hører hit. Og når det sist skårne kornbånd blev behandlet med særlig omhu og brukt til å bake brød eller lefse som blev fremlagt i julen med navn som julbonde, julgubbe, julbokk, julgeit, julokse, skinabrød, gudlabrød, o. s. v., men siden gjemt — som oftest i kornbinger —, er forbindelsen og sammenhengen med vekstkraften innlysende. Ennu sterkere fremgår denne ved den sakramentale anvendelse av jule-brødet om våren. I Sverige deltes brødet med plogmannen, hesten og såkornet, idet det blev smuldret sammen med dette. Og fra Østfold er den samme skikk iakttatt.[1] Ellers blev brødet opspist ved terminen for julefestlighetenes avslutning i Norge, således 20de dag jul (13. januar), kyndelsmesse (2. februar). Et stykke blev delt ut til familiens eller gårdens medlemmer, til kyrne, sauene o. s. v. (Lid: Joleband, s. 74, 78, 80, 84). Til fruktbarhetsriter og varsler hører også letingen efter korn under julebordet. Om alle disse forskjellige skikker kan det imidlertid med full rett sies med Martin P. Nilsson at „de äro ej ett offer i vanlig mening utan ett sakrament, som meddelar växtlighetskraft och fruktbarhet åt allt, som kommer i beröring med dem".[2] Det sakramentale kommer imidlertid ikke så sterkt frem som det magiske element. Lid kaller derfor riktig disse skikkene „kontinuasjonsriter", da de går ut på å beskytte og fremme vekstkraften. Det egentlig sakramentale element tør være best bevart i „julebokk" og „julegeit". Ifølge den i Frankrike opbevarte skikk bruktes det å jage en pyntet geit ut på akeren ved skurens avslutning, fange den, slakte den på akeren og anrette en del av den til festmåltid, mens resten gjemtes til neste år.[3] Og noe lignende må ha funnet sted i Skandinavia.

I et slikt tilfelle har man både det sakramentale element og de magiske kontinuasjons-forholdsregler samlet. Det er dog et spørsmål om ikke julebukk og julegeit i Norge og Sverige også kan stå i forbindelse med optog og sydfra innvandrede skikker, som står i et løsere forhold til religionen og mere hører hjemme i den burleske folkefest. Man har nemlig i julen en rekke elementer som ikke behøver religiøs tydning, men som simpelthen må betraktes ut fra et sosialt-menneskelig standpunkt som utslag av lystighet og løier. Det som imidlertid har ført så mange forskeres tanker hen på fruktbarhetsfest i julen, er den opmerksomhet det siste kornbånd får i julen. Det er særlig de svenske skikker som her kommer i betraktning. Kornbåndene blir bundet på kunstig vis, flettet i form av menneskelige figurer eller også utklædt som menneske og endog stillet i høgsætet.[4] Navnet

[1] Lid: Joleband, s. 70, 80.
[2] Martin P:n Nilsson: Årets folkliga fester, Sth. 1915, s. 220.
[3] Frazer: Spirits of the Corn and of the Wild. I, s. 285.
[4] Se Celanders billede no. 1—2, s. 12.

„äringsnek", „löktnek" viser tydelig hen på agrarkult. Denne sammenfletning av høst- og julefest er dog ikke absolutt, og ikke lik overalt. Heldigvis har man i enkelte landskap som Värmland isolert høstskikkene til Luciadagen i *den folkelige Lussifest* som viser sig *å være en svensk skurfest like under jul.* Ja, som endog tar vekk noe av festglansen ved selve julen.[1] At „Lucia är glädjedagen över slutad sädeströsk"[2] (Närke, Celander, s. 38), angir tydelig mottoet for denne fest. Otten Lussidagen er den siste frist for terskning om alt skal gå vel. Disse direkte vidnesbyrd om dagens karakter forklarer de mange skikker som følger med dens festligholdelse.

1. Festens viktigste nummer er et kornbånd (det siste?) som blir påklædt og ført inn i festrummet. I denne figur er øiensynlig selve festens idé personifisert: Vekstkraften, den gode sæd, grunnlaget for selve livsopholdet.

2. Omkring denne figur, som blev kalt „Lussibrur" efterat festen blev flyttet fram til Luciadagen, blev det danset med liv og lyst avbrudt av „Lussesupen" og „Lussefägnad".

3. Til festen hørte et festmåltid med spesielle retter, spesielle kaker.

4. Festens tanke blev uttrykt i halmsymbolikk: deltagerne tok på sig halmbelter, halmskjerf, halmsko. (Celander, s. 42 ff.)

5. Ute blev det opstillet visse symboler f. eks. halmkors og halmkroner som blev motivert med å skulle betrygge god årsvekst. Men som også kan bety beskyttelse mot farlige makter. (Celander, s. 75.)

6. Dagen var fulgt av en rekke tabu, f. eks. mot spinning, maling på kvern etc.

Tradisjonene om Lussifesten viser at den har vært gjennemsyret av gammel ritus. Lussibrødet hadde en bestemt spiralform. Lussekusar var melboller (klubb, komle) med fett i. „Lussebit" blev opfattet som innbegrepet av dagens kraft. Derfor skulde endog dyrene ha Lussebit, og alle skulde den dag ete i sig kraft for det kommende år (Celander, s. 38). Lussibrud med grønt og lys er en forholdsvis sen utformning påvirket av helgeninnen Lucia og skriver sig fra Vest-Sverige.

Når man tar i betraktning at Lussifesten ligger så nær selve julefesten at den i Värmland tar vekk meget av julens glans, og når folk i Jämtland kaller Lussikvelden for den „lille julkvällen", kan man lettere skjønne hvorfor så mange av dens skikker er flyttet over til julen og forbundet med julefestens feiring. Når svenske forskere derfor har festet sig ved julen som en særlig fruktbarhetsfest, er det forståelig ut fra dette forhold. Forholdet mellem den svenske og danske utvikling var mig her lenge en gåte. Men som allerede påpekt lå det nær å spørre om ikke den svenske jul hadde absorbert en høstfest av en eller annen art, siden Danmark manglet det sterke innslag av agrarkult i julen, men på sin side har bibeholdt skurfesten ved mikkelsmessetider. Hvorfor har Sverige forlatt sin skurfest? Hvorfor

[1] Se Celander, s. 13.
[2] Om de forskjellige Lusse-skikker se Celander, s. 38 ff.

er høstfest-skikkene lagt så sent på året som til julen? På disse spørsmål fikk jeg imidlertid prompte svar ved å undersøke den svenske kirkehistorie. Siden reformasjonen har nemlig den svenske geistlighet ført en systematisk kamp mot høstfesten, som i likhet med den danske blev holdt ved mikkelsmessetider og blandet sammen med den. Man kan følge utviklingen i følgende faser: Det gamle hedenske høstblot blev av den katolske kirke omgjort til en minnefest for kirken eller for dens navnehelgen. Derav navnet kärmässa og kyrkomässa i Sverige, kyrmess i Norge. Festen blev høitideligholdt med kirkelige ceremonier, i Norge også med preken. Den må i sin tid ha vært meget populær og feiret med megen lystighet. Den folkelige fest varte i 3 dager, alt arbeide hvilte, og alle tjenere hadde fri. Grøden var kommet i hus, og alle var takknemlige. Festmaten bestod vesentlig i pannekaker og sauekjøtt. En bukk blev slaktet på hver gård, og i forbindelse med dette holdtes sikkerlig et festmåltid. Like efter festen blev det avholdt høstmarked, og deltagerne hadde med sig festmat (og drikke?). Det siste kornbånd spiller også her en viss rolle, visstnok nærmest ved deponeringen. Når man så til slutt nevner dansen, har man de viktigste stykker i billedet. Denne fest er det som de kirkelige myndigheter helt fra 1654 motarbeider som et syndig misbruk.[1] Prestemøtet 1737 tilholdt prestene på alle mulige måter å bidra til at denne fest blev overført fra det kirkelige til det rent borgerlige bruk, samt å motarbeide drikk og annet i forbindelse med den. Man har meddelelser fra 1772 som viser at man feiret skurfesten omkring Mikaelidagen og med så meget brennevin som man lystet.[2] Denne motstand fra kirkens side har derfor drevet høstfesten ut av sin oprindelige plasering. Den er så kommet på vandring og er havnet i Luciadagen like før jul. Dermed har de gamle agrarskikker fått et fristed midt i årets gamle hovedfest og har utviklet en sann frodighet av former.[3] De svenske julstänger og julkors må også sees i forbindelse hermed. De danner stilige symboler som ikke har noe med julen å gjøre, men som ifølge Nikander, Celander m. fl. er gamle fruktbarhetssymboler og bryllupsdekorasjoner.[4] At slike gledens og vekstlivets symboler blandes sammen og sidestilles med den

---

[1] Nikander: Fruktbarhetsriter under årshögtiderna hos svenskarna i Finland (Folkloristiska og etnografiska studier. I. Helsingf. 1916), s. 300. Den danske utvikling gikk i motsatt retning og forordnet Mikaelsdagen som en kirkelig takkefest for årets grøde. Mikaelsdagen 29. september, opkalt efter erkeenglen Mikael som verneånd mot pesten i Rom 604, oprindelig 8. mai, senere flyttet til 29. september. Ved reformasjonen blev den beholdt som „Alle engles dag" i Danmark og Norge til 1770 og tillike feiret som takkefest for årets høst. I ritualet blev innført en rekke bønner som var avfattet av biskop H. P. Resen, egentlig takkebønn for freden 1629 med et tillegg for innhøstningen. Denne kirkelige anerkjennelse har både kvalt de førkristelige tradisjoner og samtidig fastholdt visse kultskikker i sterkt endret form for Danmarks vedkommende. Se Kirkeleksikon for Norden, udg. af Fr. Nielsen, III, s. 254.

[2] Nikander, op. cit., s. 302.

[3] Se Maja Forslund: Mikaeli och Kärmässa. Folkminnen och folktankar 1938, s. 131 ff.

[4] Celander: Nordisk jul, s. 75.

kristne jul på den ene side og med „trollenes tid" og katartiske forholdsregler på den annen side, virker motsigende og forvirrende. Men i den folkelige praksis løses heldigvis motsigelsen ved alternerende opmerksomhet. Det var ingen bevisst motsetning mellem hedenskap og kristendom. Den ene som den annen eiet makt og tiltrekning. Personene fulgte i øieblikket den sterkeste dragkraft. Kirkens „må" og „må ikke" kom ved siden av slektens „bruk" og „bruk ikke" og begge blev fulgt.[1]

C. *Julen som sol- og lysfest.*

Foruten fruktbarhetsriter og skikker opviser julen flere trekk av en *sol- og lysfest.* Det er almindelig over hele landet å sørge spesielt for julelys og juleved. Ja, juleveden hugges med en påfallende nøiaktighet og iver. Av den engelske skikk med „Yule-log" kan det sluttes at julebålet må ha vært meget utbredt; bortsett fra visse tilsprang til en blanding av flere vedsorter (syv, se Storaker: Tiden, s. 141) er det *kvantumet* som er det fremtredende trekk. Selv om det må innrømmes at julekvelden kan være lang, og vinterkulden kan kreve kraftige bål på de åpne ildsteder, og at ilden blev betraktet som et beskyttende element i de farlige dager, så viser selve betraktningen av ilden at et religiøst moment er kommet til. Storaker har samlet en rekke eksempler på varsler av juleilden, noe som viser at den fikk en quasi-religiøs karakter.[2] I overensstemmelse hermed blev også varsler tatt av asken (Storaker, no. 448, 454), og det blev ofret salt og malt i ilden (no. 455, 457). Det som Celander beretter fra Sverige, at man har tendt julebålet med „gnideld",[3] tør også ha vært brukt i Norge langt op i tiden. Derimot er det ikke spor av „Yule-log" og gotlandske julstokker, „gräupacken", på 4 alens lengde, som brente fra den ene ende og var beregnet på å skulle vare hele julen. I Norge kjennes dog „julekveldskubbe" og bjerkekubber til julebålet av temmelig store dimensjoner. Bortsett fra den festivitas som hviler over lyset og varmen i en festlig stue, skjuler det sig sikkerlig også motiver både i anvendelsen av lyset og varmen som står i forbindelse med det usynlige julebesøk, og spørsmålet kommer derfor op igjen i en annen sammenheng nedenfor.

At ilden som selvstendig element har hatt sin plass i julens festprogram, kan altså ikke nektes. 7. januar, trettende dag jul, har endog vært viet til en ritus som kommer langt op imot religiøs ilddyrkelse, nemlig Eldbjørg-minne med direkte henvendelse til ilden og skåldrikking. (Se Storaker: Tiden, no. 461—468.) Det magiske element er vel også her det sterkeste, men i betraktning av juleildens og lysets betydning synes det å være sterke indicier for et helt *selvstendig element av gammel dato.* Egentlig solkult finnes det neppe spor av i norske juleformer. Men det kan tenkes at ilden og lyset

---

[1] Jvfr. Celander, s. 364.

[2] Storaker: Tiden, s. 143 (no. 452).

[3] Celander: Nordisk jul, s. 159.

har tatt solens plass. Svastika på julebrød i flere svenske og norske provinser kan tyde på en glemt forbindelse.[1] Det som ikke minst røper en sådan, er de forestillinger som ligger til grunn for naturens forvandling i julen. Det er noe enestående som skjer, en vending og plutselig åpning av ukjente og mystiske krefter, som kan forvandle vann til vin, død til liv og omvendt vann til edder, lykke til ulykke o. s. v. Dette enestående som bringer en slik „ébranlement" av alt bestående, kan vanskelig søkes i noe annet enn i solvendingen.[2]

D. *Julen som årets kraft-tid.*

På grunn av denne ophopning av religiøse forestillinger og på grunn av den store invasjon av usynlige gjester blev juletiden en merketid, en varselstid for hele året og en krafttid som ikke hadde sin like. *Krafttroen* gir sig ikke minst utslag i folkeskikkene. Men den er bare et „nebenprodukt" av de andre grunnforestillinger — julens „mana" følger totaliteten av opsamlet oversanselig kraft. Der er imidlertid både ond og skadelig kraft og god kraft til trivsel og heill. Lysene som brenner julekvelden, blir kraftfylte, vann som hentes på et visst tidspunkt, klær, sølvtøi og ting som legges ut, optar julens mana.[3] Men alt dette har en dypere årsak, dels i den kosmiske skjebnetime, dels i den store invasjon av fedreånder som karakteriserte julen.

E. *Julen som folkefest.*

Før vi går over til sjelefesten og dens elementer i julen, bør også noen av de viktigste trekk ved folkefesten nevnes. *Det kollektive* moment med bearlag, samburðarǫl og selskapelighet i en målestokk som ellers er ukjent i hele året, er et merkelig trekk, *som synes å kunne føres tilbake til tiden for stammeorganisasjonen.*

Kappløp og leker har vært et fremtredende trekk. Hit hører annendagsskeiene, hesteskei, staffansritt, optog av alle slags, gå julebukk, gå stjernegutter, gå julespøk, gå betlergang. Til løsningen av den daglige konvensjonalisme hører de mange friheter som man ellers ikke kan tillate sig: klæ ut figurer („lørvdokke") og sette på taket til en utfordring til kvinnene[4], ri stabben, sitte på stabben[5], spille hverandre puss, gjemme kalven[6], fisken, skuffe sne foran fjøset, skuffe gjødsel inn i fjøset o. s. v.[7] Disse folkelige skikker både i Norge og Sverige, som gir uttrykk for julens ekstraordinære karakter, derved at de konvensjonelle regler for omgangen mellem individene,

[1] Lid: Joleband, s. 86.
[2] Se Storaker: Tiden, s. 60 ff.
[3] Se Storaker: Tiden, s. 139, 156, 160. Lid: Jolesveinar og grøderikdomsgudar, s. 18.
[4] K. Strompdal: Gamalt frå Helgeland. Oslo 1929, s. 82 ff.
[5] Anton Røstad: Frå gamal tid. Folkeminne frå Verdal. Oslo 1931, s. 107.
[6] Johan Hveding: Folketru og folkeliv på Hålogaland. Oslo 1935, s. 23.
[7] Storaker: Tiden, s. 164 (no. 507).

og kanskje særlig mann og kvinne, frigjøres, bør ikke uten videre innordnes i noen fruktbarhetsritus, men mer betraktes som uttrykk for den folkelige erotikk og bedømmes helt sosiologisk. Herhen hører „juleskatt" — „strømpebånd" — og „ullduske, ulldokke" — „vanter" o. s. v. Disse ting danner inklinasjonsmidler, på samme måte som „ost" i sætertiden i visse norske bygder. Den mannlige kavaler kan uten å betraktes som nærgående eller uforskammet direkte spørre piken: Har du ost? Fritt oversatt: Har du noe imot mitt følge? Gjennem Lussifesten har mange former og figurer av halm spredt sig i juleskikkene og gitt et sterkt høstfestinnslag i Sverige. Det samme tør også være tilfellet i Trøndelag, hvor man gjenfinner spor av den svenske halm-symbolikk. Det er mulig at juleoptogene er mimiske efterligninger av de døde, men dette er for lenge siden glemt, og kun det burleske drag står igjen. „En artig julebukk" er nu stående uttrykk for en løierlig person. Det tør vel også være sannsynlig at de sydeuropéiske nyttårsløier med utklædning og efterligning av dyr er optatt av Nordens folk.[1] Men friheten har en meget bestemt frist. De overgivne løier avblæses likeså plutselig som de begynner. Mens demningen er åpnet, flommer folkelivet i vilt løp i den mest overgivne lystighet, for igjen å fanges inn i dagliglivets rutine og underkastes sedvanens regulering ved julens avslutning. Med alt dette skulde man tro at julefestens materiale på det nærmeste var uttømt, men sålangt derfra, endog det rikeste og merkeligste felt er igjen og behandles i følgende avsnitt.

14. Fedrekult i julen.

A. *Kulthandlinger ved og omkring graven.*

Med det materiale for hånden som er fremlagt i bind I av „Fedrekult i Norge" og i foregående avsnitt om huskulten, er det nu naturlig å spørre efter julefestens former for den religiøse dyrkelse av fedrene. Blandt annet er juleofringene til de avdøde klarest erindret og lengst vedlikeholdt.[2] Det interesserer imidlertid ikke her å gjenta eksemplene med utsettelse av festmaten til tusse, vette, nisse, haugbonde og gardvord etc. Det som er mere aktuelt i denne forbindelse, er mulige hittil ukjente former for huskulten til videre belysning av den nasjonale religion. Når man tar i betraktning at de to store epoker i opfatningen av det postmortale individs væremåte også må kunne avmerke sig i juleskikkene, er det nyttig å holde dette for øie ved den følgende gjennemgåelse. Er det riktig, som påpekt i avsnitt 11 ovenfor (s. 110 f.), at gravkulten har blomstret i den *yngre periode*, efterat forestillingen om „frisjel" falt bort, synes det naturlig at de spesielle former for julens gravkult må skrive sig fra denne periode. Fra visen om haugebonden

[1] Ved 1. januar-festen var det forbudt å klæ sig ut som hedningene som „vache (ou en vieille femme) ou en cerf, ou faire les présents diaboliques du jour de l'an" (vetula, cervula, strena). (Conciliet i Auxerre 578, can. 1. Hefele III: 1, s. 215.)
[2] Se Fedrekult I, s. 161.

som er referert i Fedrekult I, s. 120, er det således flere ting av interesse for julens fedrekult. På den ene side klager haugebonden over at man danser ved hans hodegjerde, idet dette blir utlagt som helligbrøde. På den annen side danses og lekes det i selve haugen. Ja, omkvedet synes å angi hovedtemaet for visen: „Dæ lyest uppå Bonor kor Haugebonden dansar og rimar."[1] Julefesten er felles både for levende og døde. Men at gårdsfolkene julekvelden skulde besøke gravhaugen for å uroe og forstyrre gravfreden, er helt uantagelig. At det blev slått i graven med ølkruset, tyder på at det blev drukket av kruset. Og da må det ha vært de dødes minne som har gitt anledning til drikkingen på gravhaugen. Dansen må også ha hørt til, men er i en senere tid med endret opfatning blitt utlagt som helligbrøde. Det er ellers vanskelig å forklare forestillingene om „alvedansen" ved midtvinterfesten på Island,[2] eller å se bort fra muligheten av gravprosesjonen i julen (se Fedrekult I, s. 112 ff.), siden det oprinnelig synes å ha vært skikk at slektens eldste innviet minnebegeret og drakk gravbuens skål.[3] Hvordan skal man ellers forklare rikelige libasjoner av drikke servert på haugen? Det er i denne forbindelse nok å minne om skikken med å utsette ølskålen m. m., slik som det er referert i flere tradisjoner. (Se Fedrekult I, s. 142.) „En ølskål på vettehaugen juleaften" (Loupedalen: Eventyr og Segnir, Telemark). „Sin del av juleølet" (Storaker og Fuglestvedt: Folkesagn, s. 63). „På kong Koll-haug, på Løvdalshaugen slog man øl hver jul" (op. cit., s. 62). „På denne haug heldte man øl i julen" (Peter Lunde: Kynnehuset, s. 49). „Det blev båret øl i julen til den" (Franes gravhaug i Frafjord). „Juleaften bar man øl ut på en haug" (Haukenæs: Eventyr og Sagn, s. 72). At det også har vært skikk å tende lys eller ild ved gravhaugene, fremgår av Landstads Mytiske Sagn, s. 109.

B. Former for huskult.

Det ligger i gravkultens natur som friluftsmanifestasjon at den ikke med det nu eksisterende klima med sne, kulde og uvær ved juletider kunde opnå noen blomstring. Tvert imot må disse ting ha lagt absolutte hindringer

---

[1] Efter Landstads gjengivelse.

[2] Ísl. þjóðs. II, s. 571.

[3] Ved utgravningen av Raknehaugen sier dr. Sigurd Grieg (Viking 1941, s. 26): „Uvilkårlig så jeg i tankene høvdingene som hadde latt haugen bygge til den døde konges ære, ri rundt haugen slik som det skildres i Beowulfskvadet, hvor det heter:

Herdjerve menn kring haugen reid,
ættstore tignar, tolv i alt,
kvidsamt kvad dei, vilde kongen minnast,
heiderskvad segja, um hermannen tale,
kyte av hans mannsdygd,
kjempeverket hans høgt dei heidra. (Rytters overs.)

Denne scene gjelder vistnok dødslekene ved begravelsen, men dans og leik på graven i julen må ha hatt en lignende oprinnelse.

i veien for den. For eldre personer og for det hele apparat med kultgjenstander, frakt av kar og nødvendige ting kunde vær og vind gjøre slike ceremonier til en byrde på denne tid. Det er derfor naturlig at man blev nødt til å legge kulthandlingene innendørs og bygge på fortidens tradisjoner, selv om ikke idéene alltid dekket den samme religiøse opfatning. Det er nemlig all grunn til å tro at gravkulten tilhørte en annen periode med en annen ideologi enn huskulten. Denne går langt tilbake og hadde andre forutsetninger for sine kultformer enn den yngre gravkult som vi kjenner. Men disse spørsmål vil imidlertid måtte behandles utførlig nedenfor, og kan derfor forbigås her.

Ved fremlegningen av stoffet til belysning av kulthandlinger i beboelseshuset under julefesten melder det sig flere vanskeligheter som ganske kort må berøres. Med den blanding av elementer som julefesten byr på, kunde det synes dristig å ville samle stoff fra forskjellige kanter og føie det inn i et bestemt hele og under skarpt avgrensede synspunkter, slik som det her er tale om. Rent metodisk kunde det således anbefale sig nettop ut fra forsiktighetshensyn å referere skikkene og bare foreta en religionshistorisk opsummering. En slik fremgangsmåte forutsetter imidlertid at det ikke foreligger tilstrekkelig avklarning for en mer konkret plasering, hvad det jo gjør. Det betyr derfor bare en forsinkelse uten tilsvarende utbytte å benytte en slik fremgangsmåte, og jeg har derfor valgt å fastholde det grunnsyn som jeg har skissert ovenfor: *julen som sjelefest*, men tar alt forbehold for mulig „overlapping" hvor materialet på den ene side kunde tenkes å tilhøre et av de mange grensefelter som fruktbarhetsriter, lysfest og lignende. Det kan ikke være tvil om at de enkelte ting som lysene er tolket forskjellig til forskjellige tider. Likeså at brødsortenes mening og symbolikk har skiftet. Det grunnleggende spørsmål blir her hvad som kan tilskrives de oprinnelige og eldste forestillinger.

For overblikkets skyld anbefaler det sig å samle det foreliggende materiale i følgende grupper:

a. De forberedende kulthandlinger.
b. Selve mottagelsen og aktene i sjelefesten.
c. Avslutningen.

a. De forberedende kulthandlinger.

Det foreligger i nyere tid vidnesbyrd om merkelig detaljerte og realistisk opfattede gjestebud for de døde fra Finnland, som gir klare anvisninger for tolkningen og den rette plasering av de norske paralleller.[1] I Nord-Karelen og Savolaks får de døde først et bad, derefter bys de til bords, enten i røykstuen eller i et eget rum (badstuen). Fra Suojärvi har man følgende detaljerte beskrivelse av gjestebud for de døde. Slekten kom sammen en tid i

---

[1] U. T. Sirelius: Om gästabud i Finland för släktens samtliga avlidna. (Föreningen för svensk kulturhistoria. Böcker No. 2) Sth. 1921.

forveien for å bli enig om detaljene, tiden o. s. v. På den gård hvor festen skulde være, blev bordet dekket i et særlig rum avsatt for dette bruk. I løpet av ni uker blev måltidet forberedt derved at man daglig la en eller annen ting, skje eller tallerken, på bordet, inntil hele bordet var dekket og ferdig. Det blev satt op knagger langs veggene til gjestenes yttertøi, og stoler satt rundt bordet. Rettene, både de kolde og varme, blev servert om kvelden, og på gården blev det slaktet et får for anledningen. Alle deltagerne hadde dessuten med sig forsyning av mat. En egen høitidelig innbydelse blev foretatt. Deltagerne gikk i flokk og følge til kirkegården, hvor enhver kalte på sine, kvinnene ofte med gråtkvalt stemme: „Kom du avlidna värd och värdinna. Tagen med er anförvanter ända till nionde leden. Släktningar, hämten med er alla bekanta!" Vinduene i festsalen var åpnet så de døde kunde komme inn den vei. Neste morgen besøktes kapellet i følge med de døde(!).[1] I denne skildring får man et sikkert utgangspunkt både for eksistensen av gjestebud for døde blandt nordiske folk, og for de enkelte detaljer. Men vi finner både i vår egen og i våre nabofolks tradisjoner en rekke ting som ikke er nevnt i denne finske beretning. Det spiller ingen hovedrolle at tiden for de finsk-svenske sjelefester har vært skiftende. Tidsproblemet er i og for sig et både vanskelig og interessant problem, men det inntar en underordnet plass.

1. Bad for de døde.

Sporene efter bad for de døde i julen i Norge er ikke særlig tydelige. Men det er en mulighet for at det bak tabu mot å slå ut badevann julekvelden (Østfold og Nord-Norge) skjuler sig minner om at de usynlige besøkende skulde benytte det. Ut fra „sálubaδ" ved dødsmåltidene er det iallfall ingen grunn til å tro at skikken, som er rikelig bevidnet i nabolandene, skulde være ukjent i Norge. Fra Sverige vet man med sikkerhet at når gårdsfolket hadde badet sig på juleaftens, måtte ikke ilden slukkes i badstuen fordi de døde skulde benytte badet. Esterne har også brukt den samme skikk.[2] I Russland og Sydøst-Europa har bad for de døde både ved store sjelefester og ved begravelser vært almindelige. I Hviterussland brukte man efter solnedgang å plasere ved, torv, badekost ved graven.[3]

2. Lys julenatten.

I folketradisjonene foreligger en rikdom av vidnesbyrd om den plass lysene har hatt i juleskikkene. Det som er fastholdt overalt, er at lys skulde brenne julenatten: Det vart brent ljøs heile julaftanskvelden, Vefsen (Strompdal, 10,5).[4] Julnatta og nyårsnatta stod det lys på bordet som mått brenn

[1] Sirelius, s. 72.
[2] Feilberg: Jul I, s. 31. W. W. I, s. 493.
[3] Mathias Murko: Das Grab als Tisch (i: Wörter und Sachen II. Heidelb. 1910), s. 87.
[4] Disse henvisninger i parentes gjelder Norsk Folkeminnesamlings manuskripter.

heile natta (O. Ryssdal III, 61). Det brann jøs julenatta (samme). Ljoset brann julenatta, Sunnfjord (Ola Sandnes II, 103). Julenatta måtte det brenna ljos heila den hellige nattå, Ryfylke (Tor Skiftun 9, 65). Det er dog ikke så almindelig her i landet at lysene blir satt i forbindelse med usynlige julegjester. Enkelte spor finnes dog. I Nord-Norge heter det at man skal brenne lys for å holde uvetter borte (Strompdal 2,75). I Valdres at man skal brenne lys for at julesveinene kan se å spise (Kjellaug Bø 3,2). Når lysene stilles i vinduene, synes det å ligge en særs opgave til grunn, f. eks. den å lyse for noen, Vefsen (Strompdal 7,224). En spesiell høitidelighet blir lysene betraktet med der hvor man setter en til å våke over dem, med den uttrykkelige beskjed at lysene ikke måtte slukne, Ryfylke (Tor Skiftun 9,66).

Når julelysene og juleveden vies så stor opmerksomhet, opfattes det i almindelighet som midler til å fordrive det farlige og ulykkessvangre julemørke. Denne opfatning er også sikkerlig vel begrunnet i den senere tid av utviklingen, da man endog dekket vinduene for at ikke lyset skulde trenge ut. Men ifølge analogier fra andre folk både i Europa og utenfor er det grunn til å tro at lysene nettop skal tjene de besøkende til veiledning, og at både belysningen og ilden er kultiske foranstaltninger. (Se nedenfor om bruken av lys ved sjelefestene i Sydøst-Europa s. 150 ff.) I Japan opstilles lys langs veien til veiledning for de besøkende fedreånder. Et av de mest fremtredende trekk ved sjelefestene i India er illuminasjon. I Nord-Norge har man brukt å sette lys inne i snepyramider for fullt alvor i julen, og det ligger nær å se denne fremgangsmåte som et uttrykk for det samme. Lysets kultiske betydning bekreftes av den omhu som blev lagt i støpningen av julelys: Te jolenatti støypte me allstødt sers ljos, Hardanger (Opedal: Makter og menneske III, s. 51). Til jul vart det støypt non veldi store ljøs, Helgeland (Strompdal 10,5). Så stod det et stort „greinlys" paa bordet, ofte med tre greiner. Dette lys var ofte så tykt som håndleddet og brente hele julenatten (Skogvold 2,20—21). Til klargjørelse av lysenes kultiske betydning kan også nevnes den *krafttro* som forbindes med de nedbrente stubber. Med dem brente man kyrne til beskyttelse, med dem helbredet man sår og verk, beskyttet mot møll o. s. v. Varsler blev tatt av lyset. Fordi lysene var hellige og kraft-fylte, blev de også omgitt av *spesielle tabu:* måtte ikke tendes med en trestikke, måtte ikke flyttes eller røres, ikke pusses, måtte ikke brukes til å lyse under bordet med, måtte ikke brukes til å tende ild med. (Se Storaker: Tiden, s. 135 f.)

3. Dekorasjoner.

Av en mer almindelig karakter var tilstelningen i stuen, det felles festrum. Dog også på dette område viser det sig at man grep langt tilbake til fortidens skikker og utover det som trengtes og ellers var almindelig festbruk. En særlig omhu blev anvendt på høgsætets utsmykning med tepper på veggen og puter. Ved den siste dekning for de usynlige gjester

blev det samtidig bredt et klæde på høgsætesbenken . . . (Hj. Tangen I, 12). Om julenatten måtte det ligge en pute i høgsætet, forat man kunde finne merker på den efter julebukkens horn (sic), Østfold. (Hult II, 56.) Det samme trekk gjenfinnes også i Sverige. Vinduet og taket ved og over høgsætet trekkes endog med inn i dekorasjonene. Det ophenges et såkalt „jullaken" som enslags baldakin, og dette blir hengende til 13de dag.[1] Ennu mer påfallende er det at det blir redd op seng i høgsætet til gardvorden, tomtebonden eller „englene".[2]

4. Spesielle brødsorter (kultbrød).

Mat og drikke har sikkert vært et gammelt og kjært tema for juleforberedelsene, og det er nok bare å minne om efterklangen i våre dager av den sekelgamle „julestri" for å bli klar over fortidens omfattende forberedelse med slakt, bakst, brygg og annet. Også på dette område kan det påvises en rekke forberedelser med kultisk betydning som tar sikte på de usynlige besøkende. Først kommer *spesielle brødsorter* i betraktning, derefter *spesiell opdekning*. Nils Lid har samlet materiale både fra Norge og Sverige til belysning av dette emne. Med 14 illustrasjoner og en rikholdig tekst er de forskjellige former og navn klart tilrettelagt. Av navn på julebrødet av særlig interesse for det synspunkt som følges i denne fremstilling, er „julebonden", en rund kake med forskjellige dekorasjoner, „julgubbe" som en skikkelse med to ben og antydning til kropp. „Julbonde" og „julgubbe" — navnene er spredt fra Norges østland (Opland, Telemark) til Bohuslen og Värmland. („Julebror" forekommer som synonym navneform.) Det har muligens sin betydning at disse strøk fra gammel tid har vært gode akerbruksdistrikter, for samtidig med „julbonde" har særlig de svenske strøk „*såkaker*" og julekaker med dyrenavn. Disse settes i forbindelse med det siste kornbånd — det særlig kraftladede og fruktbarhetsrike. Kornet av dette blev nemlig behandlet og malt for sig og laget til et julebrød, hvorav både dyr og mennesker fikk litt. (Östergötland.)[3] Også disse brødsorter blev utstillet i julen, men blev ellers gjemt i kornbingen og som ovenfor berørt, spist ved den rituelle innvielse av våronnen. Det er derfor fristende å betrakte alt julebrød ut fra dette synspunkt. Men på grunn av julens religiøse sammenhopning og sammensmeltning må det her vises forsiktighet. Anvendelsen i Norge og Sverige tyder nemlig bestemt på en *rituell utstilling av brød* til de usynlige gjester, og her må sikkert foretas en utskilning av brød som offer til de besøkende og brød som magisk opsamler og formidler av fruktbarhetskraften. I Norge finner man ikke spor av den svenske såkake i dens utpregede form. De norske „julebonder", „julekoner" etc. blev spist kyndelsmess (Telemark), nyårsaften (Nannestad),

[1] Nikander: Jul och nyår på Åland. Festskrift til Feilberg, s. 392.
[2] Hallvard Bergh: Nye Folkeeventyr og Sagn fra Valdres. Chra. 1879, s. 64 f.
[3] Lid: Joleband, s. 80.

tjugendedagen, trettandedagen (Drangedal—Eidskog). De blev heller ikke bakt av spesielt korn, såvidt Lid har kunnet skaffe oplysninger om. Det særpregede ved julekakene var at de skulde legges frem på bordet julekvelden og „stå på bordet til hvert måltid i julen" (Lørenskogen). . . . midt på bordet stod „julekaka", som var en stor rund kake . . . skulde ikke røres før kyndelsmess (Seljord). . . . efterat de hadde spist julekveldsmaten, la de duk over kaken, og slik skulde den stå urørt på bordet inntil nyårsaften (Nannestad). . . . en særskilt kake, og denne skulde stå på julebordet hver gang man spiste. Kaken måtte ikke spises før trettendagen (Lødingen). . . . visse kaker måtte ikkje rørast heile joli (Drangedal). . . . skulde ligge på bordet ubeskåret (Toten). . . . kaka skulde stå på borde heile joli (Voss).[1]

En svensk forfatter kaller julebrødet for „skådebröd", og så kunde det synes, men i norske tradisjoner har man opbevart en erindring om julebrødets religiøse betydning som helt står i harmoni med den øvrige tilstelning og med hoved-idéen: *besøket og bevertningen av de usynlige julegjester*. Det bemerkelsesverdige er at disse tradisjoner kommer fra Østlandet, hvor ellers kultminner er så overskygget. Fra Nannestad heter det at når måltidet julekvelden er ferdig, skulde bordet *dekkes på ny*, og et klæde legges over høgsætesbenken. På den motsatte side skulde det legges noen brød, som blev dekket av bordduken. Dette skulde stå urørt natten over, og brødene likeledes urørt julen over. For det som var på bordet, skulde stå til de *usynlige gjester*. I Ullensaker lot man stå igjen mat på julebordet, for de underjordiske skulde også ha kveldsmat. Men i Høland, en mer avsides bygd, mindre berørt av utenverdenen, lot man maten stå urørt natten over, fordi avdøde skyldfolk og granner skulde få mat om de kom.[2]

5. Julehalmen og liggeskikkene julenatten.

Det mest påfallende ved julefestens forberedelse i stuen er sikkert julehalmen. Der hvor skikken har vært i bruk, tok man juleaften og bar inn halm som blev spredt utover gulvet i festrummet. Siden den skulde tjene som natteleie både for en og flere netter, kunde ikke halmlaget legges altfor tynt. Og man kan ikke annet enn undre sig over en så ubekvem for ikke å si farlig dekning av gulvet. Alle bevegelser og alt ordinært arbeide måtte hemmes på det føleligste. Bruk av ild og lys i rummet kunde når som helst utløse en katastrofe. Og dette var det som gjorde at julehalmen blev forbudt i Sverige i sin tid. Man ser av Snorres kongesagaer at det var skikk å halmlegge gulvet i hallen (samlingsstuen) på høvdinggårdene. At det var tenkt som en festforanstaltning, ser man derav at halmleggingen sidestilles med tjeldingen av veggene.[3] Denne skikk kan forståes på bakgrunn

[1] Lid: Joleband, s. 70—78.
[2] op. cit., s. 76.
[3] Heimskr., Ól. helg. s., kap. 32: „karlar báru hálminn á gólfit."

av de eldste hus med jordgulv. Til å gi både et rent og et nytt inntrykk kunde halmen her tjene ganske godt. Likeså må man kunne tenke sig at den likefrem måtte være nyttig til å dempe kulden av et bart og koldt jordgulv i et hus hvor folk både sov og opholdt sig med sitt arbeide. Ansikt til ansikt med denne gamle skikk må man da spørre i hvilket forhold bruken av julehalmen står til denne. Er den kun et uttrykk for bruksatavisme, eller står den i noe forhold til selve festen? At halmen på sine steder er tatt som symbol for årsveksten, synes å tyde på at denne tolkning ikke har vært hindret av noen mer bestemte erindringer om annet bruk. Det er derfor vel mulig at også julehalmen kan være en senere tids anvendelse av en gammel skikk, at det med andre ord er lagt nye tanker inn i bruken i overensstemmelse med behovet. En annen forklaring kan dog også tenkes, nemlig at halmen i likhet med kornakeren hadde noe av det beskyttende element i sig mot farlige makter. Skikken med å spre halm på gulvet julekvelden har vært utbredt praktisk talt over det hele land. De tydeligste tradisjoner knytter sig til distriktene fra Lyngen i nord langs hele Vest-Norge til Sirdal i syd, men er svinnende eller mangler helt for Syd- og Øst-Norge. At Østlandet også må ha kjent skikken, kan man slutte derav at tradisjonene begynner igjen på den svenske side av grensen. Husskikk og folkeblanding kan ha hatt innflydelse på denne særegne bruk. Det er heller ikke overalt i Sverige at den er fastholdt i folkeminnet.[1] Det som halmen tjente til overalt innenfor vår tradisjonsperiode, var til *natteleie* julenatten. Noen ensartet liggeskikk har det dog ikke vært. Den mest almindelige måte til å nytte halmen har vært bruken av felles soverum julenatten.[2] Både tjenere og husbondsfolk lå i samme rum, selv om tjenerne ellers bare lå på fjøstrevet. Den naturligste måte var da å legge sig fullt påklædt i halmen, hvilket også tradisjonene uttrykkelig gjør opmerksom på var skikken. Og så la dei seg berre ned i halmen og låg der utan å ta klæda av, Ryfylke (Tor Skiftun 9,61), Grong (Strompdal 12,2).

---

[1] Dokumentasjonen av utbredelsen utelates, da den er så omfattende; både i trykte og utrykte kilder vrimler det av uttalelser. I Norsk Folkeminnesamlings utrykte manuskripter gis en egen avdeling for julehalm, hvortil henvises.

[2] En slik felles og uvant sovesal som julestuen efter den gamle skikk frembød, var lite skikket til å fremme søvnen. Og de spor man har efter såkalt „våkenatt" julekvelden, er vel bare en endret form for den oprinnelige skikk. (Trøndelag, Hardanger, etc.) Likeså skikken med å lage flatseng for alle eller bare tjenere og barn, og la husbondsfolket ligge i sine senger, eller plasere husbonden i høgsætet. Skikken med å ligge på flatseng julekvelden holdt sig til midten av forrige århundre i Hardanger. Denne hårdnakkede fastholden ved skikken, efterat den helt var løst fra sin oprinnelse, demonstrerer på en interessant måte den makt som den kollektive erindring har i et folkesamfund, og dens evne til å utløse rent automatiske funksjoner. Haldor Opedal: Makter og menneske III, s. 50, gir et drastisk billede av en slik felles julestue: „Andre stader lyder det med at sume kunde sitja i halmen og vaka, og sume kunde sova . . . Ein jolaftanskveld drog gamle-Mattis hæra yver ljoren. Stova var liti og lyden stor. Jolemorgonen låg alle som i ei ussa, og sume var mest kovna; dei hadde fenge for lite vind."

En annen måte var å lage flatseng på halmen ved å breie åklær over den. Det var brukt å ber inn julhalm før, og så bar dei inn filleryer som dei la over og reidde op senger og alle låg inne julnatta, Trøndelag (O. Ryssdal I, 72.) Ennu en tredje fremgangsmåte er bevidnet fra Sunnmøre og har så meget større interesse fordi den berører husrømningen i julen. På gården Kvistad i Hjørundfjord bar de om julekvelden alle sengklær ut og reide op på staburet til husets folk, hvor de lå på flatseng. Inn i stuen la de ny frisk halm i sengene til de døde. (Kr. Bugge 5,135.) Hermed kommer vi også inn på motiveringen for halmlegningen. At det er de besøkende som skal ha sengene, er den stilltiende forutsetning, men minnet herom får ikke alltid det samme uttrykk: E hørt itj annen grunn enn det var skikken, Trøndelag (O. Ryssdal I, 29). Men selv om den egentlige grunn var glemt eller ikke uttalt, så stod en ting fast: Ingen låg då i si eiga seng (Strompdal 8,116). Ingjen i seng, Ryfylke (Tor Skiftun 3,19). Ingen lå i sin seng, der skulde de avdøde som gjestet gården ligge (Kr. Bugge 5,135). Dei hadde den tru at avlidne slektningar kom på gjesting jolaftan. På gården Skeid (Sogn) satte enken sig julekvelden i høgsætet. Mannen var nyss død. Tjenestepiken vilde hun skulde finne sig en annen plass. „Det er einkvan annan som skal sitja her ikveld," sa hun. Men enken sat og forbød noen å røre hennes seng som stod i samme rummet, for der skulde den døde ligge trygt og godt, Sogn (Bøyum IV, A. 36). Den samme opfatning møter oss også i Värmland, hvor det sies at „på jul kom alla förfäder på besök och de ville ligga i sängarna". I den kamuflerte form er det Frelseren og englene som skal ligge i sengene.

Sammenligner man denne innkvartering av de døde med forestillingene om det hinsidige menneske og dets behov, synes det unektelig som om man har å gjøre med en temmelig materiell type med samme behov som de levende, på en måte trengende vesener som må tilgodesees og ofres noe på. I så fall skriver den sig fra den siste periode før kristendommens innførelse, altså fra en forholdsvis yngre periode. (Se herom siste avsnitt.) Men så avgjort er det jo ikke at det er trangen som bestemmer kultskikken. Det kan også være ønske om å hedre de besøkende, som tvertimot er *givende* (av heill) og derfor må hedres desto mer. Det er all grunn til å tro at sjelefesten er av meget gammel dato, og at de besøkende har vært opfattet som lette og flyktige vesener. Det tunge og materielle kan derfor skrive sig fra de senere perioders opfatning. Enhver tidsalder setter sitt stempel på kulten.

6. Det dekkede bord.

Ingen av juleskikkene har satt så dype merker i folkeminnet som det dekkede bord. De mange former og uttrykk det har fått i sagn og eventyr, viser klarest tversnittet av de forskjellige epokers tolkning og vurdering. Over det hele land er minnet om det dekkede bord julenatten friskt og levende, og her danner ikke engang Østlandet noen undtagelse. Måten å

dekke på varierer noe. Det almindeligste er at man har latt julekosten stå på bordet, slik som huslyden selv fikk den servert: Julekvelden vart ikkje maten bore av bordet. Han stod på bordet heile natta over. Helgeland (Strompdal 10,5). Bordan blei ståan dekka heilt te 13-dan, Lyngen (E. Wangberg I, 12). Man skulde ikke ta maten av bordet julekvelden (L. Johnsen 1,41). Maten stod urørt på bordet natta over, Østlandet (Aug. Krogh 3,29-30). Maten vart ikkje teken av bordet julekvelden, han stod på bordet heilt til nyårskvelden, Romerike (Nils Lid VI, 6).

Foruten denne enklere fremgangsmåte har man også brukt en mer omstendelig, nemlig å dekke på ny efterat julemåltidet var ferdig. Med denne fremgangsmåte kunde man vente å finne en spesiell stil, spesielle mønster for opdekningen, men her svikter igjen oplysningene. På sine steder har man satt frem det beste huset kunde skaffe. På andre steder derimot dekket man ganske enkelt med øl og brød. Ja, på sine steder brukte man bare å dekke den ene bordenden. Men så var det andre som gjorde det så høitidelig at de dekket på et bord for sig: Når man var ferdig med selve festmåltidet, blev ny mat satt på bordet, Romerike (Hj. Tangen I, 12). So var det skjikk o bruk at dei duka eit bord før se, o der sette dei fram-på all slags mat so fanst i huse, Valdres (Kjellaug Bø 3,2). Jolekvelden sette dei att matkorga på nedste bordsenden, Sunnfjord (Ola Sandnes II, 103). På bordet skulde det vera att litegrann mat på kvar tallik, Nordmøre (O. Ryssdal III, 224).

Degenererte former som å sette graut i kjelleren, ute på låven eller legge smuler i ovnen inne forekommer ved siden av de ovenfor citerte. Men de viser alle at de har sitt utspring og sin forklaring ut fra det dekkede bord, men tilhører kultens opløsningstid. En av de mest avvikende former er den som består i å legge kakeruer på bordet: På hver ende av bordet stod kakeruer, fire eller fler kaker, den ene oppå den annen, alt efter gårdens størrelse(!), Odalen (J. Skogvold 2,20-21). En slik kunstig opstilling har liten rot i bordskikkene ellers. Den sikter mer på dekorasjon og fremvisning av overflod. Unektelig har man her en overgangsform med sterkere forbindelse med de svenske såkaker enn opdekning for usynlige gjester.

Motiveringene for borddekningen er påfallende klare og velbevarte i forhold til andre skikker, og virker nesten overraskende efter den sammenblanding og uklarhet man som oftest finner i tradisjonene: Julnatta skull det stå mat på bore so dei underjordiske skull ha å et, når dem kom inn julnatta, Trøndelag (O. Ryssdal III, 5). Hvorfor skulde den (maten) stå der, hvem skulde ha den? Aa eg veit inkje, men der er alltid dei, so kunde taka fyre seg . . . dar va mange taa dei fyr, Hordaland (Ross XXXI, 19). Man mente, at alle de usynlige julegjester som „sikkerlig" kom, skulde finde opdekket bord, og iblandt gjestene troede man sikkert, der var tidligere afdøde inden familien, der også gjestet hjemmet i denne tid. Opdekningen måtte derfor være i orden, Romerike (Hj. Tangen I, 12). Den natti skulde dei døde vera på ferde, Heskestad (Olav Skjerpe II, 3-4). Maten stod urørt

på bordet natten over, for at de afdøde slægtninger og naboer kunde gjøre sig tilgode om de kom, Høland (Aug. Krogh 3, 29—30). Dei hadde den trui at avlidne slektningar kom på gjesting jolafta, Sogn (Bøyum IV A, 36). Ordningen av festmåltidet vil spille inn på selve den kultiske handling. I de tilfelle måltidet blev praktisert som felles for levende og døde, får man allerede i bordscenen den viktigste del av festen. Ved hensettelse av rettene til de besøkendes egen disposisjon får det hele mer karakteren av et offer. Men i sin store almindelighet må selve dekningen henregnes til de forberedende handlinger.

I Sverige finner man igjen de samme former som i Norge. Julebordet avdukes ikke, men står over julenatten. Dekning på eget bord forekommer også. Samtidig har samspisning med de besøkende fått så drastiske utslag som å sette stoler og tallerkener også til de usynlige gjester. Motiveringen er også her ganske klar. Det er slektens avdøde som kommer på besøk.[1]

Det dekkede bord viser sig å være et felles germansk stykke. I Tyskland kalles det „Geistertisch" og kan følges tilbake til den førkristelige tid. Bonifatius omtaler det i brev til pave Zacharias. Og i Rom må det også ha vært kjent og brukt, for i 743 finner man følgende påbud: „. . . . at ingen må være med på å utføre hedenske skikker ved kalenderfesten eller ved vintersolhverv, eller stelle til (dekket) bord med offermåltid i husene og opføre sanger på gater og streder." Tidspunktet „bruma", vintersolhverv,

[1] „En allmän tro spridd öfver Sverige är äfven, att alla de aflidna julnatten 'besöka de hemvist, hvarest de tillförene bott och vistats'." Tobias Norlind: Svenska allmogens lif. Sth. 1912, s. 513. „(Jul)bordet dukades inte av, utan maten fick stå framme över natten. Åtminstone skulle smör, bröd och ost stå kvar jämte brännvin och dricka. Man satte t. o. m. ibland rena tallrikar på bordet (St. Bjurum, Vg.). För vems räkning detta skedde, uppfattas olika. Det var för *de döda*, som troddes komma på besök under julnatten, heter det (Harestad, Hålta, Klövedal, Solberga B, Tölö H.; Fristad Vg.). Särskilt tänkte man därvid på dem som dött inom släkten sedan föregående jul (Romelanda B; Slöta, Tarsled, Binneberg Vg.). Så fast var denne sed, att en gumma i Götene (Vg.), som själv var borta julafton, ändå dukade ett fullständigt julbord hemma i stugan, 'ifall de döda kom hem' (N M). En mera egendomlig utformning har tanken om de dödas undfägnande vid julbordet fått på Orust och Tjörn. Där lämnades platser tomma (med stol, fat etc.) redan vid julkvällens måltid för de familjemedlemmar, som dött och var borta. I Längelanda (Orust) har man haft ett ljus tänt för varje familjemedlem, men för dem, som var döda, skulle ljuset bara brinna en stund för att sedan släckas. Dessa ljus kallades sedan 'svarta ljus'. — Ibland talar man mera allmänt om '*andar*', som bordet står dukat för (Stenkyrka B; Ekshärad Vl). eller om *änglarne* (Marks h:d, Vg.) . . . . I stället för de dödas andar uppträder emellertid också *tomten* ungefär lika ofta som mottagare av julbordets offerhåvor (Myckleby, Skredsvik B.; Gräsmark Vl.; St. Bjurum, Tostared, Gunnarsjö Vg.; Lidhult, v. Sm.). Säkerligen sammanhänger detta med tomtens (numera bortglömda) härstamning från släktens äldste stamfader på gården. Då 'de döda', som julbordet dukades för, i regeln tänkes vara *släktens* döda, så har hela detta juloffer genomgående karaktären av et offer til förfädrens andar." H. Celander: Från midsommar till kyndelsmässa i västsvensk folksed (Västsvensk forntro och folksed, Göteborg 1923), s. 87.

faller sammen med julen, og at måltidet var opfattet som en kulthandling, viser uttrykket „daps" — religiøst festmåltid.[1] Det samme har det vært i Norge, og vi går nu over til å iaktta forløpet av det.

b. Mottagelsen av de døde og aktene i festen.

Efterslekten har særlig festet sig ved julens beskyttelsesmidler mot farlige makter: plasering av jern og stål i husveggene og over dørene, tjærekors og krittkors på hus og bruksgjenstander, ja, kors i smøret, på brødet o. s. v. Og dette har skapt et hovedinntrykk av mørke og redsel som neppe gir de gamle slekters opfatning av julen korrekt igjen. Beskyttelsen hørte nok med og tok en stor plass, men ikke den største. Forholdet forklares ut fra den latinske formel: hospes — hostis. Enhver fremmed kunde være en fiende, og det gjaldt å verge sig. Som det var i den menneskelige verden var det også i åndeverdenen. De store skarer av julegjester som kom som trekkfuglsvermer, tok for sig omtrent som soldater i fremmed land.

Den velvillige og hjertelige side kommer frem i forholdet til familiens egne derved at ingen dør måtte være låst julekvelden. Alt skulde stå åpent, ingen av de besøkende skulde føle sig utestengt: Ingen dører måtte vera låste, serleg bursdøri måtte vera ulåst (A. Røstad I, 14). Om julekvelden skulle alle nøkler stå i dørene (L. Johnsen 3,41). Aa ikkje skull dæmm ta tu bursnykkjelen hell — fær de skulle kaamma jesta te gars, Trøndelag (Edv. Langset 9,63). Bursdøra åpen julafta, andre dagar var ho stengd, Trøndelag (O. Ryssdal I, 72).

7. *Innbydelsen.*

Efterat alle forberedelser var ferdige og en bestemt tid på dagen kommet, synes det overalt å ha funnet sted en formell og rituell innbydelse til de besøkende. Og man må forutsette at denne skikk også har vært et fast ledd i festen i Norge. Det er allerede berørt hvordan de svenske finner gikk frem med innbydelsen. Russere og østeuropeere innbød de usynlige gjester like før måltidet: „Hellige fedre, vi roper på eder, hellige fedre, kom til oss, her er alt som Gud har gitt oss," o. s. v.[2] Om estene oplyses det at husbonden gikk inn i stuen hvor måltidet skulde holdes, holdt lys i hånden og kalte de avdøde ved navn, foreldre, slektninger, barn, og innbød alle til å komme og holde måltid.[3] En slik måte kunde også tenkes å være praktisert i de nordiske land. Men vi mangler autentiske meddelelser herom. Derimot fortelles fra Vestre Småland (Sverige) at husbonden i et

[1] „Ut nullus Kalendas Januarias et broma ritu paganorum colere præsumpserit, aut mensas cum dapibus in domibus præparare, ut per vicos et plateas cantationes et choros ducere." Concilium i Rom 743, can. 9. Mansi XII, sp. 384. Hefele IV: 2, s. 852. Bonifatius' brev finnes hos Mansi XII, sp. 312—15.

[2] Murko, op. cit., s. 101 ff.

[3] Feilberg: Jul I, s. 57.

hus tok på sig en hvit nattlue, la sig ned på dørstokken og hilste julen (!) velkommen. Fra Danmark har man et lignende trekk, bonden åpner døren og slipper julen (!) inn.[1]

En av de få direkte tradisjoner om innbydelse i Norge skriver sig fra Ryfylke: Då bordet var dekt blei døredne slegje på vid vegg. Husbonden stelte seg op framfor bordet og sa med stor vyrdnad og salvelse: „Kom herinn, gilde tomtekall." Med det sama han såleis hadde kallt på tomtekadl smaug adle ut av stova, for at tomtekadl i ro og mag sko få njota godt av maten. Då huslyden om ei stond igjen kom inn i stova, var dei ganske sikre på at kadlen hadde vore der og forsynt seg av rettedne. (Tor Skiftun 9,65.) Det er tross alt en merkelig overensstemmelse i disse tre tradisjoner. Bortsett fra at det er „julen" og „tomtekallen" som blir innbudt, merker man sig at det stod i forbindelse med å åpne dørene, slå dørene på vid vegg. Dette stemmer med de ulåste dører og har derfor stor sannsynlighet for sig som en reell akt i programmet. Den norske husbond står *foran bordet* og uttaler „med vyrdnad og salvelse" innbydelsen. De andre derimot *i døren*. Efter god gammel skikk skulde verten møte gjestene i døren og følge dem inn, så her synes den danske og svenske versjon å ha det mest tradisjonelle standpunkt. Men ennu har man et nærliggende eksempel av stor interesse igjen, nemlig det islandske. Akten kaltes „bjóða álfum heima". Husmoren gikk tre ganger rundt huset og uttalte følgende formel: „Komi þeir, sem koma vilja, veri þeir, som vera vilja, ok fari þeir, sem fara vilja, mèr ok mínum að meinlausu."[2]

Visstnok lyder denne formel mer som en besvergelse enn en hjertelig tiltale til slektninger, og den tilhører derfor sikkerlig også kun sekundærtiden for den oprinnelige sjelefest. Men navnet og dette at sjelebesøket knyttes sammen med alvetradisjonen, har i og for sig en endda større interesse enn selve innbydelsen. Som det vil fremgå av siste avsnitt, får man derved sikkerhet for at alvetroen, som må føres tilbake til steinalderen, og fylgjetroen samt brennold i gravskikkene også tilhører den germanske befolkning. Ellers er det flere grunner som kan tale for at denne tradisjon og forestillingskrets tilhørte en annen rase enn den som senere inntok et helt annet standpunkt til mennesket både som dennesidig og hinsidig vesen.[3]

8. *Juleoffer eller sakralt måltid.*

Den norske innbydelse, referert fra Ryfylke, forutsetter et måltid som har alle trekk tilfelles med et offer. Huslyden tenktes å trekke sig tilbake, og det var adskillelse mellem den usynlige gjest og husfolket. Dette gir med en gang et bestemt utgangspunkt for bedømmelsen av julebordet som et *offer* til de besøkende familieånder. Men på samme tid er det andre

[1] Celander: Nordisk jul, s. 112.

[2] Ísl. þjóðs. II, s. 569.

[3] Om innbydelse til sjelene ved de store europëiske fester, se nedenfor s. 151.

trekk, både i de norske og européiske tradisjoner, som mer minner om et *sakralt fellesmåltid*, i hvilket både de besøkende og huslyden deltar. Det riktige tør være å forutsette variasjoner også på dette område og gå ut fra flere måter å feire festen på. I almindelighet kan det sies at måltidet har et intimt og familialt preg. Av og til får man inntrykk av at det kun er de nylig døde som ventes hjem, for ennu engang å plaseres til bords og legges til ro i sine senger. Til andre tider derimot utvides rammen til å omfatte en mer ubestemt mengde. Det kunde se ut som det dekkede bord talte mot det sakrale fellesmåltid, idet akten jo måtte forutsettes å avsluttes i og med måltidet. Her kan man imidlertid forsøke å rekonstruere den almindelige opfatning ut fra gjestepliktene. Disse vyrde og langveisfarende besøkende, som vel kom med heill til huset, blev hedret ved en demonstrativ gjestfrihet og et alltid dekket bord. Det for flere dager dekkede bord synes derfor ikke å utelukke et sakralt engangs-måltid julekvelden.

Nedslag i folkediktningen fra julekveldens måltid viser nokså forskjellig opfatning, og bestyrker tanken om variasjon. I folkevisen om Herjus i Herudalen har gårdens folk dekket bord og tjeldet stuen for den gamle husbond, som skal komme hjem på besøk og benkes i sitt gamle høgsæte. Vel benket her legges han følgende vers i munnen:

Bære va de aa gange heran på usopa golv,
hell' liggje i Herudalen mæ tussar aa troll.

Bære va de aa drikke heran av den fulle skaal,
hell' liggje i Herudalen i den tonge moll.

Bære va de aa sita heran ve de duka bord,
hell' liggje i Herudalen i uvigd jord.[1]

Denne versjon tilhører en tid da julebesøket var overført til gravbuen (haugbuen), men det synes inkonsekvent å innføre noen fest for ham som hadde sitt gravhus og hjem i nærheten, og som dessuten fikk sitt offer på selve graven. Det er da all grunn til å tro, som nevnt ovenfor, at julebesøket er av en meget eldre dato, og at det faller sammen med troen på dødsland i luftregionen, med langveisfarende luftskarer under anførere av mannlige eller kvinnelige førere. De besøkende kom neppe fordi de var trengende, men tvert imot fordi de var givende og sterke. Allikevel avspeiler Herjus sin tids opfatning. Og man ser da at han sitter der enslig, slik som han er begravet i en enslig avdal. Men dette er ikke det oprinnelige billede. Et lignende trekk fra Island er opbevart i fortellingen om Böðvar i Böðvarsdal som var begravet levende sammen med to døtre. De to følgende julefester var det gjestebud for ham hjemme. En egen sal blev bygget ut fra huset mot tunet. Den blev tjeldet, bord dekket med vin og mat. Men ingen andre deltok i gjestebudet: „Því það hafði hann bannað.“[2] Man har her

[1] H. G. Heggtveit: En Gjenganger. Norsk folkekultur 1915, s. 102.
[2] Ísl. þjóðs. II, s. 83.

et lignende eksempel på en ensom julegjest, men med undtagelse av beskrivelsen som angår selve tilstelningen, ser man at også den tilhører den tid da gravskikkene ikke lenger skulde inspirere til den oprinnelige forståelse. I denne fortelling er offertanken utpreget til stede. Av en annen type er fortellingen om haugbonden Just på Baugerud i Tinn. Han kom til husbonden Torstein og satt ved bordenden julekvelden, men ingen av gjestene så ham.[1] Her har man også en degenerert fremstilling av julemåltidet, men på bakgrunn av samspisning. Samspisnings-tanken er tydelig uttrykt i det kjente erfi fra Eyrbyggjasaga kap. 54, hvor gjestene (de druknede) kom og var til stede under hele sammenkomsten. Og når man husker det finske fellesmåltid, og sammenligner det med de ovenfor citerte tilfelle, hvor det serveres på tallerkener og med spiseredskaper samt plaseres stoler for de usynlige gjester, har man tydelige vidnesbyrd om samspisningen.

Runeberg har følgende vers om julebordet i den finske hytte:

Men högst vid bordet brann ett ljus,
det enda i de frommas hus.
Dit ställdes mjölk och vetebröd,
men ingen njöt dess överflöd.
Jag frågte, vems den platsen var.
„Den gode ängelns“, gavs till svar.[2]

De degenererte former i sagnene, hvorefter de usynlige sitter under bordet, bygger også på idéen om samspisning. På Sørlandet plaseres huldren Bodil under bordet. I Trøndelag derimot julesveinene.[3] I Sverige er tomten dels plasert på samme sted.[4] Det står vel i forbindelse hermed at man ikke måtte lyse under bordet og trengte beskyttelsesmidler som jern å sette føttene på i en senere tid, da religionen blev overtro og frykt for det farlige ukjente.[5]

I de såkalte Tronsagn er også julebordet behandlet, visstnok ut fra overgangstidens dramatisering av den absolutte bortjagning og befrielse for alltid for dette julens overheng. Det som interesserer i denne forbindelse, er Tronsagnenes opfatning av ordningen ved julebordet. All opmerksomhet samles om føreren, han som sitter i høgsætet: Hannom ofra dom på alle, han var som ein gud millom dom (Landingsboka II, s. 210). Fyrr dei tok til å eta, skulde dei skjenkja bordet rundt. Fyrst sette dei hornet til gamlingen i høgsætet. No skjenkjer eg han Trond, var det ein som sa. (Mauland: Folkeminne frå Rogaland I, s. 78.) De andre drakk ham til: no s'jenkje e' de', Tron! (Flatin: Gamalt fraa Numedal, I, s. 31). I Sunnfjord har man et annet navn på føreren: Terning, og følgende formel: Dette gjeve eg til Terning

[1] Einung: Tinn soga, s. 115.
[2] Celander: Nordisk jul, s. 208.
[3] Storaker og Fuglestvedt: Folkesagn, s. 43.
[4] Celander: Västsvensk forntro, s. 92 og 86.
[5] Røstad: Frå gamal tid, s. 105.

(Nikka Vonens optegnelser). Her har man et fullt besatt bord, slik som man tenker seg julebordet på en norsk bondegård. Husbonden sitter i høgsætet, og alle „skjenker“ (skåler) med ham. Tronforsamlingen må derfor være en projeksjon av huslyden på gården, men antagelig er den også et speilbillede av hvordan man tenkte sig de besøkende dødes forsamling. De hadde en fører som de viste særlig stor opmerksomhet og vyrdnad. Den rituelle form for den religiøse del av julemåltidet må ha artet sig som — eller iallfall ha ligget nær — den som har vært brukt ved erfi og samburðarǫl. Minnedrikkingen har hatt en stor plass. Men just i denne lå også det sakrale fellesskap.[1] Dette fellesskap har vært uløselig forbundet med julemåltidet. At så de usynlige gjester dessuten er blitt overlatt til sig selv og er stillet fritt med hensyn til bevertningen i øvrig, er en selvfølge.

Men festen innebar ikke bare fellesskap i mat og drikke. I samme hus og samme rum hvilte både de levende og de tilbakekomne gjester fra dødslandet. Man har i en slik innkvartering det høieste mål av nekrofil innstilling. Det er ingen grense, intet skille. Så fantastisk virkelig har dette besøk og fellesskap vært opfattet at det på mange steder efter religionens forfall fremkalte rømning av husene.

Hvorlenge har så besøket vart? Selve innkvarteringen og plaseringen i sengene synes ikke å ha vart ut over julenatten. Men ellers er terminene ubestemte. Av de ovenfor citerte tradisjoner er følgende variasjoner opgitt: Bordet stod dekket til neste morgen — til nyårsdag — til 13de dag. Selve avslutningen på den hele termin kommer i senere tid 20de dag jul. Dersom denne dato er fremkommet ved et otte dagers tillegg til den gamle juledag 12te januar, får man den samme termin som fra julekvelden til nyårsdagen.[2] Det er derfor mulig at man kan se omrissene av terminen for besøket i denne ottedagers angivelse. Ellers er mulige gjenstående akter fra det gamle kultfellesskap julekvelden ukjent, og med måltidet hadde sikkerlig festen i ethvert fall kulminert. Men på denne bakgrunn forstår man først den egentlige mening i *julens krafttro*. At lysene på en slik natt og under slike omstendigheter blev kraftfylte, forklares lett. At selv halmen kunde brukes til medisin for syke kyr, og at brødet som lå fremme, kunde brukes i fruktbarhetsriter om våren, blir heller ikke så uforklarlig. Og ut fra disse enkelte fenomen har man lov til å slutte videre at besøket gav heill og lykke til folk og fe og var ansett som årets største begivenhet.

c. Utjagning og avslutning.

Avslutningen av det store besøk og de løsslopne glade festligheter er i den yngre periode bestemt av en 12 dagers periode. Men bak denne termin, som ikke kan betraktes som noe grunnleggende trekk, ligger begrepet „avslutning“ og i den dramatiske form: „utjagning av julen.“ Disse to uttrykk må imidlertid ikke opfattes som absolutte synonymer, skjønt også utjagningen betyr en almindelig tilbakevenden til det ordinære livs rutine. Avslutningsdagen heter nemlig fra gammel tid „faredagen“. Og det kan ikke være noen andre som skal „fare“, enn de usynlige gjester som har satt sitt sterke stempel på julefesten. Den oprinnelige avslutning må derfor ha stått i forhold til denne faredag, og ha bestått i visse rituelle handlinger. Ifølge primstavenes merker er drikkehornet fremme. Det skulde da tyde på avskjedsskålen og gode ønsker eller takk til de bortdragne. Uttrykk som „å drikke ut julen“ kunde derfor passe til en slik skikk. Man har, såvidt vites, ingen opbevarte formler for avskjeden slik som for innvielsen og velkomsthilsenen før julen. Men russernes og beslektede folks avskjedshilsen til de døde ved sjelefestene vil sikkerlig kunne gi et inntrykk av hvad der blev sagt ved lignende leiligheter i Skandinavia. „Hellige fedre, I er kommet flyvende hit, har ett og drukket. Fly nå tilbake og si fra hvad I fremdeles ønsker,“ o. s. v.[1] Derpå gjorde man riktignok den for de besøkende adskillig nedsettende bevegelse, som når man jaget høns: kschsch!

1 Se Fedrekult I, Minne.
2 Den gamle joledagen var 13.-dagen, den gamle nyårsdagen var 20.-dagen (Samuelsen: Folkeminne I, s. 13).

Hvorvidt lysene fra julen som tendes igjen på faredagen, er en kristen skikk eller en symbolsk utlysning, er vanskelig å avgjøre. Feilberg trekker frem en asiatisk skikk ved sjelefestene som ikke er uten interesse. Japanerne tender lyktene på avslutningsdagen for å lyse sjelene tilbake, og kaster til slutt lyktene i vannet.[2] Fra de greske antesterier har man en nærliggende parallell til avskjed med de døde. „Vend tilbake sjele, antesteriene er forbi.“[3] Utjagningen arter sig på en helt annen måte og må forklares ut fra andre forutsetninger enn festens avslutning.

På de forskjelligste kanter av landet foretok man i sin tid en brutal utjagning med stokker og stenger (Setesdalen), med bjørkekvister (Jølster, Sunnfjord), med limer og pisker (Mandal), busker (Hardanger).[4] Man vegrer sig imidlertid ved å godta denne form som en religiøs avslutning på en rituell fest, dertil har den for groteske former og må være opstått efterat religionen blev lyst fredløs, eller ha et helt annet utgangspunkt.

I Sverige er avslutningen karakterisert med uttrykk som „bära ut julen“ (Vestergötland); „äta ut julen“ (Nord-Sv.) skriver sig fra skikken med å spise op de spesielle julebrød som har stått urørte i hele helgen. „Dricka ut julen“, „köra ut julen“, „dansa ut“ (Herjedalen, Värmland). I eldre tid hadde man for skikk å bringe libasjoner ved julens avslutning til de såkalte „gobbsteiner“, som efter all sannsynlighet må være gamle offersteiner (kultstøtter).[5]

1 Murko, i: Wörter u. Sachen II, s. 101.
2 Feilberg: Jul I, s. 8.
3 Erwin Rohde: Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Lpz. 1894, s. 219.
4 Se Lids samling av eksempler, Joleband, s. 108 ff.
5 Celander: Nordisk jul, s. 340 ff.

I Danmark forekommer uttrykk som „trådt i jord", „spillet i jord", „trampe den ud".[1] De larmende optog med utklædte skikkelser arter sig som støiende karnevalstog. I og for sig vil dog dette ikke være så usedvanlig, da religiøse riter ofte utarter til leker. Det å larme for å skremme vekk sjelene er heller ikke ukjent. Men dersom utjagningen virkelig gjelder de besøkende, må forklaringen på denne brutale måte søkes deri at det her gjelder fremmede og uvedkommende individer, som kunde tenkes å forville sig inn på urette steder efter den kjente regel „*hospes hostis*". Mens de enkelte familier tok høitidelig avskjed med hver sine egne kjære, skulde altså utjagningen være en almindelig utrensning, foretatt i fellesskap for å få vekk fremmede sjeler og befri de levendes samfund fra farlige elementer. Visstnok er denne skikk på sitt vis brutal, og de gamle indere brukte en ganske annen høflig tone i henvendelsen til sine døde. Men selv de kultiverte grekere hadde ingen bedre tiltale til sine gjester fra Hades' golde land enn: Gå, sjeler! En lignende fremgangsmåte skildres av H. Celander i „Västsvensk forntro och folksed". Den primitive form for utjagning foregår med bjørkekvist og enerbuske, som svinges rundt i alle stuens krinkler og kroker (Lomelanda), eller med bjørkekvister, som slåes mot veggene under ropet: „Nu är Knut, nu skal julen ut" (Näsinge), eller med sopelime og ropet: „Julut! Julut!" (Askum), eller med pisker, kjepper og sopelimer hvormed man slo i vegger og tak under rop og skrik: „Ut med dig, jul!", hvorpå man tok sig en lystig dans (Myckelby, Orust). Efter å ha skildret denne uttaler forfatteren: „*De, som här så brutalt jagas på dörren, är säkerligen de andeväsen, som tidligare under julen välkommats och undfängnats i hemmet.*" (Op. cit., s. 122.)

C. *Sjelefester i eldre tid i Europa.*

Hermed er det viktigste materiale til bedømmelse av fedrekultens innslag i julefesten fremlagt. Det former sig harmonisk efter festens struktur og forklarer skikker som ellers vilde være temmelig uforståelige. Av den bredde og styrke hvormed det er representert, ligger det nær å anta at det tilhører den hedenske juls eldste og viktigste element. Da det ikke er min opgave først og fremst å diskutere julens karakter, men påvise fedrekultens former i julefesten, finner jeg ingen grunn til å opta diskusjon med Martin P. Nilsson og hans meningsfeller, tvert imot erkjenner jeg og deler jeg delvis deres opfatning. Men ansikt til ansikt med det religionshistoriske materiale er det dog langt mindre grunn til å opfatte julen som fruktbarhetsfest enn som sjelefest.[2] Dersom det kan påvises, som jo også Martin P. Nilsson er enig i, at de europèiske folk har hatt sjelefester, og at den norrøne stamme ikke danner noen undtagelse herfra, synes det umulig å

[1] Se Feilbergs eksempler, Jul II, s. 303 ff.

[2] Jfr. nevnte forfatters uttalelse i Nordisk Kultur XXII, s. 59: „Oavsett detta synes starka skäl tala för att den fornnordiska julen var en fruktbarhetsfest."

benekte karakteren av sjelefest, der hvor alle hovedtrekk og detaljer for en sådan er til stede i overmål, slik som i de norske tradisjoner. En sammenligning med europèiske sjelefester vil bringe dette klart frem.

Det må stilles som et uavviselig krav for bedømmelsen av de enkelte lands religionsformer at de kan gjenkjennes og plaseres innenfor et større hele. Særlig vil analogibevisene mangle vekt dersom det ikke kan henvises til parallelle former og forestillinger innenfor den samme kulturkrets hvortil befolkningen hører. Således vil det være grunn til å stille sig tvilende, selv til det norske og svenske materiale som kan fremlegges, til en i og for sig helt klart begrenset sjelefest, dersom ikke de samme fenomener kunde påvises hos andre europèiske nasjoner. I enkelthetene og formenes utvikling kan nok det skandinaviske folkeelement ha anvendt sin rike skapende kraft og eiendommelige opfatning, men i selve hovedsaken, i grunnlinjene og idèene, må det være overensstemmelse innenfor det større fellesskap hvortil de norrøne folk står i nært religiøst, sosialt og rasemessig forhold. Vi er da så heldige at vi gjenfinner den skandinaviske sjelefests enkeltheter fra julen, trekk for trekk, i den felles europèiske sjelefest som utenfor Skandinavia feires i november ved den såkalte Mortensmesse og kirkelige Allehelgensfest. Hvorfor festen feires i *november* i Mellem-Europa og ikke ved vintersolhverv som i nord, er et interessant spørsmål. Men det er av en sekundær karakter for utredningen av nærværende emne: identifikasjonen av bestemte norske juleskikker som er karakteristiske for en invasjon av døde. Nedenfor vil det imidlertid fremgå at man *også* feirer den i overlevede former i *julen*. At abbed Odilo's bestemmelse på den ene side om at man i klostrene skulde feire dødsfesten som en allehelgensfest 998,[1] og at de norske bestemmelser ved Olav Tryggvason på den annen side (om de er autentiske) skulde ha endret vinternattsblotet (sjelefesten) til en julefest (juleøl) 12. januar, og ha bevirket inngripende endringer i de nedarvede hedenske skikker, er vanskelig å tro.[2] De norske bestemmelser kan iallfall ikke ha hatt innflytelse på svensk og dansk utvikling. Og tross katoliseringen av de hedenske fester vil alltid folketradisjonene bevare de oprinnelige datoer og enkeltminner om kulten i visse avstengte provinser. Jeg benytter i det følgende J. G. Frazers opsamlede materiale i „Adonis, Attis, Osiris" II[3] og henviser til denne forfatters kildeangivelser for arbeidsbesparelsens skyld.

Frazer begynner sin oversikt med følgende generelle uttalelse: „Among peoples of the Aryan stock, so far back as we can trace their history, the worship and propitiation of the dead seem to have formed a principal element of the popular religion; and like so many other races they appear to have believed that once a year the souls of their departed kinsfolk

[1] Se Frazer: Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion. 3. ed. Lond. 1914. II, s. 82.

[2] Absalon Taranger: Daa Noreg var misjonsmark.

[3] Op. cit, s. 67 ff.

revisited their old homes and expected to be refreshed with abundance of good cheer by their surviving relations."[1] Det synes som festen overalt har noe med årstiden å gjøre, enten ved avslutningen av året eller ved begynnelsen. Dersom det germanske år blev regnet fra 15. oktober som man mener,[2] kan høstfesten forklares på det grunnlag. I Skandinavia må vel også denne beregning ha vært kjent og er avsatt i den betydning Mortensmesse har hatt. Men det kan neppe reises tvil om at det er solens bevegelse som danner utgangspunktet for alle norske festberegninger og tradisjoner. Solvendingstidene er også velkjent fra andre folkeslags religiøse kalender. Således blev gammelariske fester i India bestemt av sommer- og vintersolstitium.[3]

De viktigste trekk i den skandinaviske juleskikk i forbindelse med besøk av usynlige gjester var: a. Spesiell belysning og bål. b. Bad for de døde. c. Åpent stabbur og åpne dører. d. Dekket bord med spesielle kultbrød, drikke, etc. e. Opredd seng eller høgsæte.

Alle disse trekk gjenfinnes, som ovenfor berørt, i allesjelefesten i Mellem-Europa, 2. november. I Bretagne samles husfolket denne dag om ilden i samtale om de døde. Husmoren dekker bordet med duk og fest-retter. Derpå går man til ro. Ilden på gruen er holdt ved like med en stor kubbe som kalles: „kef ann anaon" = *de dødes kubbe*. De døde tenkes å varme sig ved ilden om natten og mettes ved det måltid som er dekket for dem. (Frazer, s. 69.) I Belgien gjenfinner man illuminasjonen i husene, og ute går man også med lys i prosesjon. Likeså gjenfinner man her den norske julgubbe, julbonde som sjelebrød. De spises til beste for (proxy) de døde. Frazer henviser, hvad der ikke er uten interesse, til paralleller fra dødsmåltidene, hvor man spiser og drikker til beste for (proxy) de døde. Selvfølgelig er forestillingene katolisert, og det heter at man frelser en sjel av skjærsilden for hver kake man spiser (op. cit., s. 70).

I Bayern har festen inntil senere tid bevart mange trekk fra sin oprinnelse som sjelefest. Her bruker man besøk på gravene med mange gamle nedarvede dekorasjonsmetoder med farver og blomster. Plasering av en gren buksbom synes å ha vært obligatorisk. Her ofres *sjelekakene* til de døde på graven. Hvordan „ofringen" foregår, er dessverre ikke beskrevet. Ellers brukes lys av bestemt form. Men maten som anrettes, føres til et sidealter i kirken. Her møter man således forbindelse med sydøst-européiske skikker med eget rum for dødsfester og dødsmåltider. Dødskulten er „kirkeliggjort" (op. cit., s. 71). Sjelekakene er så almindelige over hele Syd-Tyskland at man har forkortet navnet til „Seele". Skjønt de er bestemt for de døde, spises de for det meste av de levende. Lysanvendelsen er almindelig. På sine steder plaseres også lys på graven.

[1] Frazer, op. cit., s. 67.
[2] Se Tille, s. 20 f.
[3] Edv. Lehmann: Die Inder, i: Chantepie: Lehrbuch d. Relig.-Gesch. II, s. 36, 151.

Ellers er ofte formålet med å drikke kold melk (sic) eller sette ut små oljelamper å lindre de dødes sår og hete idet de kommer fra skjærsilden. I Tyrol kalles lysene „sjele-lys", gravene er dekorert med lys og blomster (op. cit., s. 73 f.).

Letterne har sin sjelefest på et tidligere tidspunkt, nemlig i de fire uker fra slutten av september til oktober. Her dekkes for de døde på gulvet i et rum som er blitt opvarmet og feiet. Utpå kvelden går husbonden inn i rummet, tender ilden og roper på de døde slektninger ved navn og innbyr dem til å komme og spise. Her møter man således mer genuine rester av den gamle kult. Foruten innbydelsen har man også avskjed med de besøkende. Badet hører med til festen, og på sine steder lager man en egen hytte (kulthus). Her dekkes bordet som ellers inne i huset. Besøket beregnes å vare tre dager. Sakene fra bordet hensettes på graven, og det blir sagt farvel til de døde (op. cit., s. 75). Ved denne ceremoni blir de fulgt ut av huset av husbonden, som lyser dem og vifter med et hvitt klæde og ønsker dem velkommen igjen neste år. Av opbevarte kultbønner fremgår det at de døde fedre også betraktes som beskyttere og fruktbarhetsvoktere. „Dere ånder av de forlengst bortvandrede, vokt og bevar oss vel. Gjør ikke noen av oss til krøplinger. Send ikke pest på oss. La kornet, vinen og maten bli rikelig hos oss." (Kasan, op. cit., s. 76.) Med festene fulgte folkefester med ophevelse av alle bånd og skranker mellem kjønnene.

I Nord-Italia tendes lysene ved sjelefesten for å lyse de døde frem. De brenner derfor hele natten. De døde kommer i store prosesjoner og fyller gater og byer (op. cit., s. 79).

I England gjenfinner man kultbrødet i „soul cakes": „Soul, soul, for a soul cake, Pray you, good mistress, a soul cake." (Strofe av en sang.)

I Shropshire satte man „soul cake" i store ruver på bordet (jfr. svensk julhög). Skikken er ellers avbleket, og det man har igjen, er visse former av folkefesten, som minner om de norske julebesøk (op. cit., s. 78). Efter dette blir også de norske juleskikker lettere å tolke. Omhuen og høitideligheten med lys og ved til julebålet forklares som en kulthandling. Formålet har sikkerlig i Norge som i Mellem- og Syd-Europa vært å lyse og varme for de besøkende fra dødslandet. Innbydelsen med invitasjon til hus og hjem har tilhørt den aktiv-religiøse del av fedrekulten og blev derfor forbudt. Den falt derved lettere ut av minnet efter kristendommens innførelse. At utjagningen derimot er bibeholdt og dramatisert, kommer av at den kunde tjene som støtte for den nye opfatning, at de døde var troll og utysker, og fordi den gikk over til lek. Det dekkede bord og gravkulten er almindelig utbredt, med mer eller mindre tydelige minner fra den oprinnelige kult. Det forbausende er bare hvordan den mellem-européiske og nord-européiske sjelefest, som opviser nøiaktig samme forløp, er henlagt til forskjellig tid. Er det tidsregningen som kan forklare dette, eller kunstige

inngrep?[1] Spørsmålet må stå åpent. Men at julen i Norden, som har vært og er så impregnert med religiøse elementer og rikholdige tradisjoner, samtidig så sparsomt tilknyttet alt som minner om høstfest, skulde være flyttet, synes helt utelukket. Her synes Nils Lids uttalelse å ha sin fulle rett: . . . „Den gamle jolehøgtidi må ha havt relasjon til solvendingsdagen.“[2] Derimot tyder sporene fra de mellem-européiske land på en spredning og mulig flytning av gamle fester, idet man finner paralleller til den nordiske sjelefest både i allehelgensfesten og i julefesten i européiske land. Saklig er allehelgensfesten og den skandinaviske sjelefest identiske. Og det er bemerkelsesverdig at så særmerkede trekk som de om åndefølger (sjeletog) også i den mellem-européiske tradisjon knyttes til juletiden.[3]

D. *Sjelefester, i nutiden, utenfor Europa.*

Professor M. J. J. de Groot uttaler om den kinesiske fedredyrkelse at „Ahnenverehrung wird in den klassischen Büchern so oft und so ausführlich erwähnt, daß es kaum zweifelhaft ist, daß diese in der alten Religion das Hauptinstitut und der Kern des religiösen Lebens war“.[4] Denne uttalelse kan underskrives av alle religionsforskere, og den kan utstrekkes til hele den samlede religionsverden. Mens man nemlig kun finner naturdyrkelsen leilighetsvis, og gudedyrkelsen knyttet til årstider og fester, går fedredyrkelsen hånd i hånd med det daglige liv uten avbrytelse eller stans. Visse daglige, ukentlige og månedlige kultscener var uten felles forskrifter og regler avhengige av de enkelte familiers nidkjærhet for sine døde. Hertil kom årlige felles store sjelefester, som hele nasjonen var sams om. Hovedtanken ved disse sjelefester synes å samle sig om en invasjon av dødsrikets ånder i de levendes samfund. For en dag eller et døgn kommer de døde tilbake på besøk til sine hjem, hvor de da må bevertes og mottas på det beste. Disse fester tilhører årets farligste krisedager, da åndehæren kan skade menneskesamfundet og de hus som de farer forbi. „Mundus patet.“ Det synes i øvrig som disse fester har hatt forbindelse med årets kalender, solens stilling eller årstiden og årsvekstens modning. I det gamle India var den 13de dag i det annet måneskifte[5] efter fullmånen i praushthapada i regntiden almindelig offerfest for de besøkende fedreånder. Da forlater Yama (dødsguden) sammen med preta og pitaras sine opholdssteder og opsøker menneskene. De er uthungret og forlanger ris blandet med honning av sine sønner og sønnesønner. De må derfor mettes med ris, honning, ghee, sesamum og koldt vann.[6] Denne tid kalles også fedrenes „paksha“.

[1] Se Frazer, Adonis, s. 53 ff.
[2] Nils Lid: Den serlege folkelege tidsrekning i Noreg (Nordisk Kultur XXI, s. 123).
[3] Se mere herom nedenfor s. 167—168.
[4] Chantepie de la Saussaye, utg. 1905, s. 73 f.
[5] Manu III, 273.
[6] Fra Brahamapurana cit. efter Caland, s. 45.

Den samme tanke ligger til grunn for de greske antesterier 11.—13. februar. På festens annen dag trodde man de avdødes skygger svevet omkring, og til beskyttelse bestrøk man dørstokkene med bek og rhamnusblader. Den tredje dag blev foretatt ofringer av kokte planteretter til de døde.[1]

I det store og hele hviler det en temmelig stor ensartethet over de offerriter og bønner som gjelder fedreåndene. Det indiske ritual er selvfølgelig det nøiaktigste, med omstendelige forskrifter for den ofrendes stilling, offerelementene og fremgangsmåten. Til de uundværlige ting hører ild og vann. Derefter velluktende tresorter eller røkelse, salveolje og visse kornsorter (frøsorter), bygg, sesam o. s. v. Vannet bys frem til vaskning, oljen til salving, og de avdøde nevnes ved navn, som regel kun de tre siste ledd.[2] Efter endt ceremoni er det almindelig å mane åndene vekk. „Gå vekk I Pitaras, I Somavenner, på eders dype gamle stier.“ For å hjelpe på ordene slår man luften med en gjenstand og vifter med klærne omtrent som når man jager fluene vekk fra matfatet.[3]

Summen av alle ofre, enten de gis i denne eller hin form, synes å komme inn under det brahminske „svadha“, som Caland oversetter med „Verehrung“, og som føies til bønnen som et amen. Den nærmeste norske oversettelse måtte bli: Ære være! (Heill ok sæll.) Som lønn og anerkjennelse for fedreofferet kreves gjengjeld. Og det synes som om all fedrebønn ikke kommer utover det stadium som de vediske formler antyder, og som høres omtrent likelydende den dag idag hos alle primitive folkeslag: Gi oss rikdom, gi oss lykke, gi oss tallrikt avkom.[4]

I Japan holdes åndefesten ved avslutningen av året. Den forberedes ved faste, og de døde blir invitert til å komme inn i husene, hvor bordet er dekket for dem i et av husets rum. De blir mottatt med lys og fakler

[1] De romerske dødsfester kjennes best da de blev optatt i den årlige kalender for alle statens festdager. Feraliafesten blev holdt 21. februar, Lemuria-festen blev holdt 9. 11. 13. mai, Larentalia-festen blev holdt 23. desember. Den er mindre kjent enn de to første. (Theodor Mommsen: History of Rome I, s. 164.) Blandt primitive folk savnes disse dødsfester på en bestemt datum. Og forbindelsen med kalenderen i året tyder på at man her står foran en forbindelse mellem naturdyrkelse og fedretro med en fellesdag, som de mere fremskredne kultursamfund har fastsatt, kanskje mer av økonomiske grunner enn av religiøse. (Caland: Totenverehrung, s. 72.)
[2] Oldenberg: Religion des Veda, s. 551.
J. P. Jacobsen: Manes. De Døde og Menneskelivet. Kbh. 1914—26. I, s. 39. 105: Den romerske husbond brukte forskjellige riter for offermåltider på graven og for sine egne manes, og for de rituelle handlinger han foretok på alle sjelefestene, hvor åndeverdenen var blandet. Ved en slik anledning som f. eks. lemuraliene i mai stod han op om natten og gikk barfotet gjennem hele huset. Derpå vasket han sig, tok munnen full av sorte bønner og sprutet disse ut med følgende formel, gjentatt 9 ganger: „Med disse løskjøper jeg mig og mine.“ Til gravmåltidene blev bragt mat og drikke, og rikelig av det siste helt på jorden til de døde. Således klager en romer over at „det hele gikk for resten meget behagelig for sig, skjønt vi ofret den døde halvdelen av vårt beger hver gang.“
[4] Caland, s. 6.

og lyst tilbake igjen. Offergavene tilintetgjøres efter fasten.[1] Skikken er så fastgrodd at den er optatt av alle buddhistiske sekter. Og prestene har fått i opdrag å invitere de døde og eskortere dem tilbake.[2] På det østasiatiske fastland fra Kina til Annam er dødsfesten forbundet med *nyårsfesten* og er årets absolutt største høitid. Den foregår noenlunde efter samme mønster overalt. Forberedelsene består i bakning av kaker og søte saker, tillagning av matretter og drikke for anledningen. Forberedelsene følger gjerne månen, idet de begynner med svinnende måne i det gamle år. Foruten nyår spiller den syvende måned en fremtredende rolle for sjelefestene. Foruten bevertningen hører røkelsesbrenning og tendte lys til. Og før selve festen inviteres de døde fedre til å komme til festen: „Alle dere forfedre som har forlatt oss, verdiges å komme for å nyte hvad vi har satt frem for dere, og velsign eders efterkommere og gjør dem lykkelige."[3] Femten dager efter åpningen av festen blir småbåter fylt med ris, kaker, røkelse og brennende lys sendt nedover floden, for at de besøkende sjeler kan vende tilbake med dem. Man byr dem derfor farvel og ber dem gå tilbake til det land hvorfra de kom. I huset har man enten dekket bord for de besøkende eller stillet gaver på husalteret. Under selve festens høidepunkt blir fedretavlene stillet frem og hele familien kneler i ærbødig andakt foran dem, mens familiefaren henvender sig til fedrene. Matter og hvilesteder gjøres også rede for de besøkende på sine steder. Man tenker sig nemlig at de døde har hatt en lang og trettende reise og trenger hvile.[4]

I Annam festes offergaver til en høi stang som reises foran huset. De besøkende ventes siste natt av det gamle år, og husalteret er prydet med blomster, særlig lotus. På et eget bord stilles røkelse, lys og frukter. Familiefaren anroper de døde ved navn i høitidelige former, idet han slår på en gongong for hvert navn, og fyrverkeri tendes utenfor huset. Derefter serverer han selv for dem, idet han går rundt det dekkede bord. Avslutningen foregår med ofring av symbolske papirpenger, som samles i en beholder ved fedretavlen. Det er heller ikke bare slekten som inviteres og bevertes. De som døde uten efterkommere, eller som ikke fikk den rette begravelse, blir også husket. Idet invasjonen av disse besøkende tenkes å finne sted på den 15de dag i den syvende måned, fylles dermed hele samfundet med det farlige. Barn er særlig utsatt. Og for ikke å få uvedkommende inn i huset eller pådra sig deres vrede beverter man de almindelige ukjente døde utenfor husene og i gatene.[5]

---

[1] Chantepie I, s. 138.

[2] Taisei Michihata kaller festen for O Bon' — fest for de døde. Han sier festen avholdes i den syvende måned (syvende efter europeisk kalender?). Taisei Michihata: From Buddha to the Christ. Tokio 1937, s. 95.

[3] Fra Cambodja. Frazer: Adonis II, s. 61.

[4] Op. cit., s. 62.

[5] Op. cit., s. 63 f.

Man har således ved disse fester alle de trekk som vi har kunnet fastslå ved den norrøne jul, men bare så meget tydeligere som de fremdeles praktiseres i nutiden og kan iakttas av alle som besøker vedkommende land. Og det skulde synes vanskelig efter dette å benekte sjelefestens brede plass i den norske julen og forbindelsen mellem denne og tilsvarende fester hos andre folk. Hovedtanken overalt hvor disse fester feires, er den at sjelene får en kort ferie og søker hen til sine gamle hjem for der en stakket stund å vederkveges hos sine kjente og kjære. Enten denne ferie er betinget av den kritiske overgang i årstider og solvendinger, eller det er besøket som skaper den farlige situasjon, er ikke klart. At tiden blir årets farligste overgang, er dog almindelig antatt. De to ting som følger med dette besøk, er først det positive: å gi slektens tidligere døde en god mottagelse, og derefter det negative: å beskytte sig mot farlige og fremmede ånders invasjon eller forsøk på å skade. Dette forklarer hvordan julen fremfor noen annen tid ved en magisk kraft holder liv i gamle offerriter og vedlikeholder gammel katartikk.

15. Julefølger og juleførere.

A. Synspunkter.

Når man efter det vunne resultat ser julefesten på bakgrunn av det store og gjæve ættebesøk, de henfarnes komme fra det fjerne mystiske dødsland, faller det med en gang lys også over de merkelige og enestående norske tradisjoner om julefølgene. Hver bygd og hver grend tenktes å ha sine besøkende, og overalt forestiller man sig dem som store flokker. De kom farende som lynet over land og hav. Og sett i sin almindelighet ut fra fortidens eksklusive grenseskjell måtte de derfor betegne en farlig invasjon for de levende. Det uhyggelig-mysteriøse fylte luft og land, ingen kunde være trygg. Fremmede har intet ansvar for hverandre, ingen plikter. Den som kan ta, tar. Derav beskyttelsen for folk, fe og alt det som var på gården. Man kan sammenligne inntrykket av denne åndehær med det som en fremmed soldathær av plyndrere fremkalte hos den fastboende befolkning. Å forveksle denne hær av farende ånder med befruktere, som jo tilhengere av teorien om julen som en fruktbarhetsfest må gjøre, er absurd. Det er intet av det *befruktende* ved den, hovedinntrykket samler sig meget mer om det *herjende og krevende*. Det heill-givende element derimot, som det her kan være tale om, fordeles kun efter slekt og familie. Det er på ingen måte noe som følger det store besøk *i og for sig*.

Det er bemerkelsesverdig at de fleste av disse åndeskarer farer i luften. Disse må derfor stå i forbindelse med eldre tradisjoner om *dødsland i luftregionen*, hvilket igjen synes å knytte båndet med alve- og fylgjetro, samt likbrenning. Andre igjen er jordbundne, reiser, rider, går og kommer også kjørende gjerne fra stølene eller haugene. Disse må være parallellformer av de første, men skrive sig fra hauglegningstiden.

Mange mytiske trekk er efter hånden vevet sammen med det enkle hovedtema, og man har fått degenerasjonsformer, hvor de engang så høitidelige besøkende er utartet til å bli medlemmer av makabre karnevalsføiger, fredløse sjeler og troll. Det vil imidlertid være unødvendig å følge alle degenerasjonsformer i tradisjonene. De arter sig vesentlig på samme måte som for de øvrige glemte og omdiktede kultformer. Det overraskende er at minnet om julefølgene i en eller annen form har holdt sig over hele landet, og har bevart et så rikholdig materiale både i terminologien og sakinnholdet at tradisjonene kan danne et sikkert utgangspunkt for undersøkelsen. At dette materiale er *særnorsk*, gjør at man også kan slutte tilbake og betrakte det med julen sammenhengende tradisjonsstoff og den norske julefest i det hele som original, både hvad kalenderspørsmål og idéinnhold angår. Det må derfor behandles overensstemmende med denne sin originalitet uten å sammenblandes, f. eks. til belysning av „nordisk jul", med helt andre former, som det ikke har noe til felles med. Når vi så kommer til selve tradisjonsmaterialet, faller dette i to bestemt adskilte grupper. Den ene særmerker sig ved sammensetninger med „jul" i en rekke former, den annen ved egennavn på følgene. Den første navnegruppe gir et avsvekket inntrykk og må skrive sig fra nyere tid. Den annen derimot røper detaljer og navn som går lenger tilbake, og derfor må betraktes som eldre.

B. Gruppe I, følger av bestemt karakter knyttet til julen.

Følgende betegnelser er de hyppigste: *joleskreid, -reid, -folk, -kvinnfolk, -kaller, -troll, -sveiner.*

Av disse navn står joleskreid eller -reid nærmest gruppe II, idet minnet om et sammenhengende følge er beholdt, ellers svinner dette moment i mange tradisjoner. En geografisk oversikt vil her gi det klareste billede. I Kvænangen pleide alle husmødre å bringe vann inn i huset, både i stuen og i fjøset, forat *julekallene* skulde drikke og ikke suge blod av menneskene (Qvigstad 36, 78). I Trøndelag er det jolfølk, jolkvinnfølk og jolsveiner som kommer på besøk i julen. I Verdal måtte maten stå på bordet julenatta og være tilgjengelig for hvem som helst(!), i Strinda for tussene, for julsveinene i Selbu, hvor man satte igjen øl, mat og dram til dem på bordet, men i Sparbu fikk de bare skrape gryten. (Røstad: Frå gamal tid, s. 106. Storaker: Tiden, s. 155. Lid: Joleband, s. 43. Braset: Øventyr, sagn, s. 221 ff.) I Sogn og Nordhordland er julefølgene blitt til juletroll og fortapte ånder. Kommer de til hus, sitter de ikke til bords, men på hjellen. Men også her forekommer erindringer om at „joleskreidi er jamt på gjesting hjå sine likemenn og slektningar" (Sande: Frå Sogn II, s. 12 ff., 60). Ellers er det julesveinene som har den største plass i tradisjonene fra nord til syd. De representerer ofte det egentlige julebesøk, derfor dekkes julebordet for dem, drikke settes frem. Men ennu oftere settes de i forbindelse med en forberedelse av julen og en suksessiv innmarsj. Man kan ikke forstå at julesveinene av denne type har noen anfører eller kommer i sluttet følge.

Som det vil fremgå av det følgende, er det samlet en viss porsjon humor omkring dem. Denne humor kan endog gå over til likefrem latterliggjørelse. I Salten kommer julesveinene 8 dager før jul. „Høyrer du julesveinane", er et ordtøke. Navnet brukes for skjemt om personer som går ute kveldene før jul. I Velfjord får julesveinene opvartning på låven, og der skal de også danse. I Lødingen og Tranøy blir julebordet dekket om natten for dem. (Hveding: Folketru og folkeliv, Hålogaland, s. 22. Strompdal: Gamalt frå Helgeland, s. 108.) Det synes ikke å tilhøre julefølgenes originale idé å skulle komme *før* jul. Det er selve den store natt, modernatten, at besøket kommer momentant. Dersom man fastholder denne tanke, gir allerede de nordnorske tradisjoner antydning til to typer: *A*, den som kommer før julen, og *B*, den som kommer selve julenatten. Begge er opfattet som jolesveiner. Men at det bak denne fellesbetegnelse skjuler sig forskjellige tradisjonsforestillinger, synes klart å fremgå av materialet. I Sparbu møter man type *A* i de fire navngitte julesveiner: Gaalamon Garstaur, Hømann Hukkedala, Jartmon Fisein, Taastein Spela.

De kommer ikke samtidig, men hver for sig. Navnene er komiske. I Selbu blir det utklædt en halmfigur, som blir stillet op inne i stuen. I senere tid skjer dette visstnok på skjemt og som en julelek. Men det er ikke usannsynlig at skikken henger sammen med de svenske agrarskikkene som er plasert nær julen eller i selve julefesten. Følger man kysten sørover, er det sparsomt med minnene om julesveinene fra Møre av. I Valdres treffer man type *B* i de „julesveinar" som man satte frem mat til: „Dette bore va åt julesveino, so dei meinte kom um natta o førsynte se tå julemate. Midt på bore sto eit tjukt heimestøypt tølgjøs, o de skulde brenne heile julenatte so mykje julesveinadn skulde sjå o eta." (Kjellaug Bø 3,2.)

I Sunnfjord forekommer begge typer. Selve julebesøket samles i tradisjonene om Vossedrifta (også Våse- og Mosedrifta). Tjenerne innfant sig før jul. Tidsangivelse vakler imidlertid mellem 5 uker og 5 dager. Her har 5 sveiner fått navn: Påtak, Stikk, Bit, Bær, Kast.

Disse navn uttydes som at de tar, stikker, biter, bærer og kaster sine ofre i elven. Det er dog bare den ene side. Man dekket også bord for dem og forklarte at det var rimelig de vilde besøke de hyggelige røykstovene som var festlig tilstelt. (Lid: Joleband, s. 43.) I Hordaland er det særlig type A som er fastholdt av tradisjonen. Julesveinene var enslags rei, som for rundt på gårdene de tre siste torsdagskveldene før jul. Men julesveinene var også med i det store „julereitle" som drev sitt spill natten før St. Thomasdag 21. desember (Bahr VII, 67 b, fra Lindås og Masfjorden). Vesentlig samme type er det som fryktes julenatta, så ungdommen ikke torde gå ut. De kom og la sig på spikehjellen (Ola Sandnes VI, 85). Vesentlig samme tradisjon har man også fra Voss. Jolaraiæ forklares som identisk med huldrefolk: „jolaraiæ, da va huldafolk so foru kringum jolenattæ aa dai skulde ha tao matæ so sto pao boro" (Bjørgaas I, 75). I Hardanger deler tradisjonen sig om julesveiner av en stillferdig og uskyldig karakter,

og en vill julerei som kommer farende i likhet med oskereien. Når julesveinene her blir plasert på hjellen over hellen på de gamle røikovner, har man en delvis nydannet tradisjon for sig. Røikovnen er jo en forholdsvis moderne innretning (Haukenæs: Eventyr og sagn, 72). I Sunnhordland er tradisjonene utvisket, og kun et svakt minne om „julareiæ“ og „trettandereida“ står igjen, altså om ankomsten og avreisen for besøket. (Knut Nauthella 3,20.) Det samme er tilfellet i Rogaland. Men i likhet med de øvrige tradisjoner herfra er det også *huldren* som kommer på julebesøk. I andre tilfelle er det blitt til troll og vonde vetter. Besøket settes imidlertid i forbindelse med det dekkede bord: „. . . . Folk i huset laut alltid setja fram på bordet all den maten dei hadde . . . for det kom so mange troll og vilde halda jol i huset.“ (Mauland, Folkeminne I, s. 79.) Minnet om julesveinene har dog også fått plass ved siden av ovennevnte i indre Ryfylke (Sand), således forekommer „Faasareiaa“ som navn på julefølge bestående av hulder og julesveinar (Rasmus Løland I, 32 b). I Gjestal betraktes julesveinene som fæle uhyrer (Lid: Joleband, s. 55). I Høgsfjord derimot har man tydelig eksempel på tradisjonstype A. De kommer nemlig Lussinatten (13. desember) eller en to-tre dager før jul. Følgende navn er opbevart: Tonten, Gonen, Tollag med lagabytta.[1]

Det siste navn er opbevart fra flere steder og viser at den islandske helgen Torlak Torhallsson har vært dyrket omkring Stavanger og er blitt degradert til julesvein. På Sørlandet har oskereien tatt all opmerksomhet fangen, og kun det farlige, uhyggelige moment er fastholdt. Setesdal følger Sørlandet, og i Skars samlinger synes endog minnet om det gamle julebesøk å være helt glemt. Dette er imidlertid ikke tilfellet, så feilen er heller Skars. P. Blom har i Beskrivelse af Valle prestegjeld følgende notis: „For lang tid siden pleiede „haugefokkje“ komme og opslaa sine boliger her ved juletid, fortalte Salomon. Hver jul skeede det, det slog aldrig feil. De levede flot, aad og drak og støiede, saa de gamle hus rystede.“ (S. 148.) I Telemark er det også haugefolket, tussen og haugbonden som kommer til gårds. I Landstads ættesagaer fortelles om gårdsrømning fordi julegjestene holdt for meget leven på gården høitidskvelden. Julebordet skulde stå dekket for de vandrende tusser. En ruve med kaker skulde stå utstillet for „dei usynlige ting“.[2]

I de store dalførene på Østlandet gjenfinner man en rik tradisjon om julesveiner og julefølger. Tradisjonstypene er blandet. En utpreget A-type er beskrevet av A. E. Vang. „Skreien“ kom ut av en haug og hadde fast rute med besøk på gårdene. Utfarten fant sted imberkvelden og hjemreisen 20. dag

[1] På Eidskog i Frafjorddalen er tufter etter eit hus. Dei heiter Drykktuftene. Derifraa kom jolesveinane. Folk visste ikkje aa segja noko um, kva det skulde tyda. Men eg har tenkt paa, at der hadde dei fyre joli ofra drykk til jolesveinane. Skulestyrar Peter Molaug, Stavanger.

[2] Landstad: Mytiske sagn, s. 11, 47 ff. Wille: Optegnelser, s. 184. Moltke Moe: Folkeminne frå Bøherad, s. 119.

jul. (A. E. Vang: Gamla Segner, s. 8, 14, 16, 114.) Joleskreien i Hemsedal kom fra Eldrehaugen, en grushaug mellem Buskerud og Sogn og Fjordane fylker, julenatt kl. 12 i susende fart. Den besøkte gårdene i bygden, smakte på julematen og juleøllet. Følgende navn er opbevart på personer i følget: Tydne Ranakamb, Helge Høgføtt, Thrond Høgesyningen, Masne Trøst, Spending Helle. (And. Mehlum: Hallingdal og Hallingen, s. 358 f.) Denne siste representerer en rett B-type. Til forskjell fra mange av de hittil kjente navn på julesveiner og personer i julefølgene gir disse inntrykk av å være uten komisk brodd, og minner heller om gamle navn som kunde vise hen på kultpersoner. En lignende versjon, men i mer omdiktet form, er følgende: En juleaften kom det et stort følge til en gård i Hallingdal. Julebordet var dekket, maten stod på bordet, og en av følget kommer inn og spør hvad husbonden vil ha for maten. Denne forlanger en høi sum, som blir betalt, og maten blir med engang borte. Men ute satt det tallrike følget og spiste. Det kom fra Brennsæteren i Aadal og skulde til Heklefjell (NFS Varia 23,5). I Valdres blev bordet dekket for *nissen* i julen. Nordråkmannen i Nord-Aurdal gav følgende beskjed til husfolket: „Set no fram mykjy både mat o drikke på bore, so nissin kann ha nok å ta tå!“ (Hermundstad: Gamletidi talar, s. 85.) En gammel kone hadde ligget alene en juleaften og sett julereien komme inn. De dekket bordet, satte sig rundt, „å rettigt snilt for dai åt alle“. Da de hadde spist, blev en ølskål sendt rundt, derpå blev en salme sunget, og så forsvant de, uten at døren gikk op. (Vang: Gamla Segner, s. 11 ff.) I Gudbrandsdalen dekkes bordet for *tuftekallene* (Storaker: Tiden, s. 155). I Østerdalen er det nissen, tomtegubben og *julegubben* som kommer inn i huset. Innflytningen går suksessivt, og julegjestene får ikke sitte til bords (Nergaard: Hulder og trollskap, s. 150).

Denne oversikt synes å gjøre det klart at det ved siden av tradisjonene om selve besøket julenatten har gått en parallellform om *en fortropp, som på en eller annen måte står i forbindelse med selve hovedstyrken.* I Sunnfjord-tradisjonene er denne tanke helt klart uttrykt: „Ja julesveinanne, dei skikka dei no alti fyre se, ti sjaa itte, um alt va so da sku væ.“ (NFS, Hans Ross 19, s. 74, efter Nikka Vonen.) Allikevel er det vanskelig å forstå det latterlighetens skjær som disse forløpere er beæret med.

De eldre litterære kilder kjenner ikke julesveinene. I den senere islandske folketradisjon derimot er de vel kjent.[1] Og det er derfor sannsynlig at de som så meget annet har fortsatt sin tilværelse i det skjulte helt fra oldtiden. Den islandske type er helt *overensstemmende med den norske A-type.* Julesveinene tok ut 13 eller 9 nætter før jul:

Upp á stól stendur mín kanna;
níu nóttum fyrir jól, þá kem eg til manna.

De kom med nordenvinden og fór tilbake med sønnenvinden. Det sees ikke at sveinene blev bevertet, og islendingene har kun bevart minnet om

[1] Jón Árnason: Íslenzkar þjóðsögur I, s. 219. II, s. 570.

alvenes gjestebud og deres besøk på gården julenatten. 13 „sveiner" er navngitt, og deres navn tyder på at de har vært satt i forbindelse med „å slikke": 1. *Stekkjarstaur*, Ste-stolpe, 2. *Giljagaur*, Fjellfant, 3. *Stúfur*, Stuven, 4. *Þvörusleikir*, Tvaresleiker, 5. *Pottasleikir*, Grytesleiker, 6. *Askasleikir*, Askesleiker, 7. *Faldafeykir*, Skautfyker (?), 8. *Skyrgámur*, Skyreter, 9. *Bjúgnakrækir*, Pølsefanger (?), 10. *Gluggagæir*, Gluggetitter, 11. *Gáttaþefur*, Dørsnuser, 12. *Ketkrókur*, Kjøttkrok, 13. *Kertasníkir*, Lyssniker.

Man får det samme inntrykk av disse navn som av de norske, at de harselerer. Sveinene står ikke i høi kurs. Også på Island merker man tendensen til å gjøre dem til troll. Det er umulig å frigjøre sig fra inntrykk av at man med denne form møter en tradisjonstype i full opløsning. Julesveinene forveksles derfor både med gårdens *egne usynlige gjester* som bevertes ved det dekkede bord, og med *julereiene*, uten dog å kunne opta de dramatiske trekk som karakteriserer disse. Og for det tredje viser de et innslag av ynkelighet som er helt ukjent for den sedvanlige type av dyrkede døde, og tyder på at man med *julesveinene står overfor en egen kategori*. Den almindelige degenerasjonslov rekker nemlig ikke til for å forklare hvorfor just denne klasse skulde utmerkes med den folkelige spott. Det er noe av tjeneren og trælen over julesveinen. Og tonen i tradisjonen minner om den harselerende tone som bønder og selveiere har benyttet overfor husmenn og tjenere her i landet i tidligere tider. Ifølge sprogbruken benyttes „svein" om et guttebarn i motsetning til pike. I oldnorsk blev „sveinn" brukt om en tjener og en træl.[1] H. Ross oversetter „sveinane has" med „framfaringane has" — tjenende forgjengere. Dersom denne oversettelse kan forsvares, synes det virkelig som den også må kunne få anvendelse på julesveinene som en slags ringere vesener, tjenere og forløpere for det egentlige herskap som kom julenatten.

Det fortjener å nevnes i den samme forbindelse at den mytiske kong Orre i Sverige ennu i det 17. århundre blev utstyrt med tjenere som også bar skjemtenavn: Hunger i maga, Torstein i strupa, Tomer i tagom, Samfuller i giæstebodh, Sqwallerbytta, Öltoker i drycksmål. Kong Orre har spillet rolle som lokalheros i Sverige og er satt i forbindelse med julen som representant for det usynlige besøk i husene. Tjenernes stilling er i dette tilfelle ganske klar. En konge må ha et hoff eller tjenerskap.[2]

C. Gruppe II, følger med navn og fører.

Følgende navn forekommer: *Oskerei*, *oskurei* (Sørlandet, Setesdal og Telemark), *Ålgareitla*, *orgereitla*, *hosselreia* (Vestagder, Jæren), *Stålefæri* (Setesdal), *Lussifæri* (Vestagder), *Kringlafylgjet*, *Krokafylgjet* (Hordaland), *Vosse-*, *Våsedrifta*, *Mossedrifta* (Hordaland), *Fåssedrifta* (Rogaland), *Gås-*, *Gassereia* (Romsdal), *Gongfal*, *Gangferd* (Nord-Norge), *Tussedrifta* (Vestfold).

[1] Se Fritzner: Ordbog, sub verbo.
[2] O. Rudbeck: Atlands eller Manheims Andra Deel, Uppsala 1681, s. 2.

Det karakteristiske for disse følger er at de er lokalt begrenset, og at de står under bestemte førere, som ofte er navngitt. Ferden skildres som oftest i dramatiske uttrykk. Det er gjerne et bestemt utgangspunkt, en fast rute, visse raststeder, ankomst og bortreise på bestemt dato. Dog er detaljene ofte utvisket og ubestemte i de enkelte tradisjoner. Bare for et par menneskealdre siden kunde Storaker skrive om Sørlandet at før jul delte barnas interesse sig mellem oskureien og Betlehem. Og før den tid, noen slektledd tilbake, var det de voksne som på mange steder var så optatt av oskurei og usynlige makter i julen at begivenheten i Betlehem blev satt i skyggen.

Også denne gruppe er sammensatt av forskjellige typer, og med disse smelter den foregående B-type julesveiner sammen. Typene bestemmes best efter førernes art: A. Følger, ført av mannlige vesener. B. Følger ført av kvinnelige vesener. C. Følger, ført av et par, mann og kvinne. Denne inndeling legges derfor til grunn for den følgende gjennemgåelse av tradisjonsstoffet.

A-typen, med mannlige førere.

Denne er tydeligst representert gjennem Tronsagnene. Nu har disse vandret rundt, og utbredelsen kan derfor ikke legges til grunn for bedømmelsen av de stedlige tradisjoner. Derimot har selve hovedtanken i sagnet stor betydning til forståelse av en viss tids opfatning av julebesøket. Føreren, høvdingen, trollet o. s. v. har navn av Tron (Trond), men dessuten forekommer Tore, Terning (Sunnfjord), Tarall (Rogaland), Gunvadl Jatagerd (Sogn), Sigur (Setesdal), Ragnvald (Dalane).[1] Tronsagnene er behandlet ved flere anledninger ovenfor, og det er allerede fastslått at de synes å være et speilbillede av julereien i overgangstiden, da besøket var blitt en byrde, og da man ved den modige utjager en gang for alle blev det kvitt. Men det problem som står igjen, er selve „Tron" og det antagelige utgangspunkt i figuranten „trono". Kr. Bugge har kunnet fastslå at den egentlige „tronokveld" i Vågå" er 12. januar, altså den gamle julenatt, og problemet må da løses i forbindelse hermed.[2] (Se mere nedenfor herom.)

Det som gjør denne gruppe særlig interessant for religionsforskningen, er de mange erindringer om gravhauger[3] som knyttes til „høvdingen", og som går langt i retning av å trekke noen av de forlengst glemte bygdeheroer frem fra den store glemsel. Tron fra Sogn, Setesdal og Hallingdal gravlegges i navngivne hauger. Helge Høgføtt, Måne Trøst, Spenning Helle og Tydne Ranakamb fra julefølgene i Hallingdal plaseres i „hauger". Herav

[1] Fedrekult I, s. 203.
[2] Kr. Bugge: Folkeminneoptegneiser, s. 141 ff.
[3] Jolesveinane kom også ut av „haugen" i Valdres, se A. E. Vang: Gamla Segner fraa Valdres, s. 11.

har man iallfall rett til å sette tradisjonen om disse lokale følger til *gravlegningstiden* og dermed kunne bedømme denne type som av relativt yngre dato. Skulde det imidlertid være så at „*trono*" oprinnelig var et kvinnelig vesen, og gjennem et langt tideskifte er blitt omtydet til en mannlig „Tron", vilde problemet få en interessant løsning. Både føreren og deltagerne i ferden skildres med menneskelige trekk. Fra Valdres og Hallingdal antar billedet det samme preg som almindelige julebesøk på gårdene — med vesentlig samme innslag som for underjordsfolk. Hentning av personer betyr døden — de døde kan iakttas i følget senere, men bare et par ganger, så forsvinner de.[1] Føreren skildres som gammel og med skjegg, ofte med en lang tann „saa han var klein aa tygge".[2] Men oftest blir han fremstillet med usedvanlige attributter. Terning i Sunnfjord hadde tre hoder. Her er da „trollet" introdusert, og følget består av „tusser".[3]

Et skritt videre, og føreren blir på Sunnmøre til „Gammel Erik", som fører „trollkjerringene" julenettene.[4] I Romsdalen blir føreren til Gasse (jutul), og det er ikke bare „haubokkane", men alle slags makter han slipper løs nedover dalen.[5] Av en noe annen art, men beslektet med tronfølgene, er *Stålisfæri* i Setesdal. Denne Ståle er fra Homme i Valle, og navnet forekommer på navnelisten over setesdalske rudkaller.[6] Ifølge loven for omvurdering av de religiøse forestillinger er det intet overraskende i at Ståle optrer som „troll": et mektig vesen med bolig i Skavhelleren. Tradisjonen har arbeidet videre med dette tema og satt ham i kamp med bergtroll, som han altså står i motsetning til. Nu er det en indre motsigelse mellem hans stavnsbånd i Skavhelleren og hans stilling som fører for juletog, men denne motsigelse kan løses dersom også selve juletoget utgår fra dette sted i likhet med julefølger i Hordaland og Hallingdal. Hans følge behandles som julesveiner med latterlige navn: „Staalisfæri va uti Joleptaskvelli; der va Storestaali aa Lislestaali, Glós aa Tromli Harebakka, Tommi aa Oskefis aa Beier Blankji; der va Grømill Trynetròddi aa Hekla, Botill aa Nytill, Surill aa Sessill, Madam Røysi aa Tuppelure."[7] Lederen var Hekla. Botill var mester i aa bøte (lappe). Nytill var uordentlig og fraus i hel. Oskefis og Surill giftet sig. Tommi var spillemann. Tromli trommeslager. Grømill representerer trynetrollet (Trono), ellers synes navnene å gi liten oplysning

[1] Vang, op. cit., s. 16. Hentning og haugtagning flyter lett sammen.
[2] J. E. Nielsen: Søgnir fraa Hallingdal, s. 43. Jfr. „Tron langtand", Storaker.
[3] Nikka Vonens optegnelser, MS Bergens Museum No. 396.
[4] Fylling: Folkesagn, s. 62.
[5] „Ender og gong, når detta utyet har røtt seg til so det vart formykje tå di, strøydde gåssen heile hurva nedgjenom bygda, og det var gjernast nokre dagar føre jul — so mykje me skulde vere kvitt dei med jula var (sic). Då vart dei med haubokkane au, og det var berre so det hyssj, når dei for nedigjenom Siramoen." Olav Rekdal: Eventyr og segner, Folkeminne frå Romsdal, Oslo 1933.
[6] Se Fedrekult I, s. 190, Skar IV s. 6, 11; III, s. 21 ff.
[7] Skar III, s. 21.

om selve juletoget, og flere av dem må være av forholdsvis ny dato. Og det tør hele denne kombinasjon med Ståle og julesveiner også være.

Et langt eldre og mere betydningsfullt trekk er imidlertid opbevart i erindring om kult. Ståle mottok juleoffer i form av brød av alle opsitterne på Homme:[1] „Fyst dei stumpa sikko ti Jole i Hommi, la dei o Staali 'n Stump'e ti Rettis Joleptdagjen, stundom paa Bass-stogomnen, stundom paa Bass-stogpaden, stundom paa Kvilesteinen me Dynni. Um Kvelli kaam Færi aa henta 'an."

Man må gå ut fra at befolkningen har følt sig i takknemlighets- og avhengighetsforhold til Ståle som gammel skytsånd og heill-giver fra Hommegrenden. (Spørsmålet om bygdeheroene som tradisjonsfigurer og juleførere er behandlet i Fedrekult I, s. 202, hvortil henvises.)

B-typen, med kvinnelige førere.

Til denne type hører alle tradisjoner om Lussiferden og Oskereien. At den siste er blitt så velkjent og forvekslet med en almindelig utbredt tradisjon over hele landet, skyldes Welhavens dikt Aasgaardsreien og Arbos fantastiske billede av ferden. I virkeligheten er oskereien lokalisert til Setesdal, Telemark og Sørlandet. De kvinnelige førere er uklart opfattet og gjengitt. Bemerkelsesverdig for det irrasjonale ved skikkelsen er uttrykket fra Dalane om et „noko" dei kalla Lussi.[2] På flere steder plaseres hennes inntog 13. desember, Lussinatten, den lengste natt hele året, således på Jæren. Dette faller sammen med julesveinenes ankomst, hvor de teller 13, og forestillingen om Lussi som fører for julefølge blir da trengt tilbake. En annen versjon setter hennes komme nærmere jul og forbinder henne med husets gjøremål og spesielle tabu:

„Inkje brygdja, inkje baga,
inkje stora Elda hava."

Overtredelsen herav straffes med at pipen faller ned og slår i stykker hvad der finnes på skorsteinen. En annen straff er lammelse av hånden.[3] Om Lussi som anfører for juletog har man vidnesbyrd fra Sogndal (Rog.). Dersom man ikke sørget for særlig beskyttelse, kom hun og tok hestene til det anstrengende juletog, og om juledagsmorgen stod de drivvåte på stallen.[4] I Hardanger opfattet man Lussi som en fæl kvinne i spissen for et tog, som bestod av vesener som var en mellemting av drager og mennesker.[5] I Skars samlinger[6] kalles Stålesferdi for „*lussifær*" — uten at Lussi nævnes

[1] Skar III, s. 23.
[2] Lid: Joleband, s. 61. „Det er et hemmelighetsfuldt Væsen, som man ikke ret kan blive klog paa." Storaker: Tiden, s. 59.
[3] Salveson: Folkeminne, s. 100.
[4] Nils Lid: Joleband, s. 61.
[5] Haukenæs: Natur, Folkeliv og Folketro i Hardanger III, s. 176.
[6] Skar: Gamalt or Sætesdal III, s. 21.

som fører. I Telemark optrer Lussi som julevette, men i en degenerert form. Hun rir på sopelimen som en heks.[1] Lussi er i det hele lite kjent i de norske tradisjoner. Siden Lussidagen faller på den 13. desember, er det sannsynlig at det har voldt vanskeligheter å kombinere henne med julefølgene, hvis egentlige tid er julens kulminasjonspunkt. Og en Lussidag med preg av høstfest er ikke kjent i norske bygder. Som fører for *Lusseferden* i Hardanger figurerer Tron. Ferden består av menn og kvinner, hestene er gloende, ferden farer frem under bulder og brak. Tron kalles stundom „fanden". Hvor ferden farer frem, fører den noe med sig.[2]

Alt dette viser at lussiferda er et ekko av den egentlige juleferd, men på grunn av Luciadagen 13. desember og tradisjonens sammenblanding med Lussi-åndefører og Lucia som helgen bundet til den bestemte dato skapes det forvirring. Lussiferd er et navn dannet på bakgrunn av at Lucia er blitt opfattet som åndefører.

Den kvinnelige anfører for oskereien i Telemark og Setesdal er navngitt som *Gyro Ryserova*. Gyro red på hesten Breifot, hun kom fra utlandet (sic) og hadde hesterove. Den puttet hun under stakken. Og når noen var hensynsfulle nok til å si: Stytt på silkjivippi ditt, Gyro, blev hun smigret. Men sa man: Stytt på rova di, Gyro, blev hun fnysende sint og satte op farten. „Dei saage dei lange Flettunn' upp Ljaaren, av di 'u ha so overs langt aa vent noko Haar." (Skar III, s. 7.)

Av fremtredende merker på oskereien var ramlet og gnyet i luften. Det *larmende* moment synes særlig å være uttrykt i navnet oskurei, oska. tordenvær (jfr. Ross: „oska gjeng seinhaustes"). Formen olgaarei, olskorei, olgerætla (Dalane, Rogaland) finnes også, og aaskolrøy, av oll, m., høirøstet snakken, surrende støi av mange snakkende, eller aalgøya, aagøya, „larmende Slagsbroder". Endelsen „rætla" i Rogaland er dannet av ratla, flakke, slentre omkring. Larmmomentet er fremherskende i flere av de sør- og vestlandske tradisjoner. I Hardanger kommer „juleskreien" ned fra fjellet, hester og vesener i fykende fart under torden og lyn.[3] Rammel og støi fulgte „jolerai'e" i Hallingdal, så kyrne sprang op av redsel og vilde slite sig av båsen.[4] Eldre forfattere har i likhet med Welhaven opfattet oskereien som et dødningeritt. Guro bandt dem hun hentet til dødsriket, til hestehalen og slepte dem efter sig.[5] På Sørlandet blev „askureia" ført av *Goyri Gunnaasdotter*. Hun hadde imidlertid to fremtredende mannspersoner med i følget, Syver Snarenstein og Riddar Rø. Toget er lokalisert til Vigmostad og Hægebostad, med retning fra øst mot vest og videre vestover

[1] Flatin: Noka æventy, s. 27.
[2] Storaker: Tiden, s. 157.
[3] Feilberg: Jul II, s. 331.
[4] Nielsen: Segnir, s. 42.
[5] Se Willes beskrivelse av Seljord. Det er her gitt en av de beste og mest dramatiske skildringer av det ville tog. N. L. F. VIII, s. 418. Landstad: Myt. Sagn, s. 17.

til Sør-Audnedal og Lyngdal.[1] Men retningen bestemmes ellers av bygdenes beliggenhet og naturlige orientering. Av andre reminiscenser av denne tradisjonstype har Øverland notert *Guri Kunnan* i blå stakk, som istedenfor fører- har fått tjenerrollen og varter op et følge av en masse blåklædte småkaller som sitter til bords i en rorbod.[2] Fra Sunnfjord har Storaker en notis om *Ymre-kjerringen* med julesveinene.[3] Den kvinnelige fører heter i Sogn „*Nøkke*", og hvorvidt den vonde lensmannen som følger, er hennes partner eller bare en skadedemon, er uklart.[4] I Nordhordland er hun blitt *en frue* som kjører i en kjærre, ledsaget (?) av to hunder, et utstyr som minner om Frøyas kjøredoning.[5] Til denne type hører også den islandske overlevering om *Grýla*, som gir en verdifull utfylning til de norske tradisjoner. Hun tenkes som en „*mor*" til julesveinene, er utstyrt med 15 haler på Island, 42 på Færøyene.[6] Efter gjennemgåelsen av det øvrige materiale blir det nødvendig å vende tilbake til denne type og dens forhold til de øvrige hvad datering og religiøst innhold angår.

C-typen, et par, mann og kvinne som førere.

Som parallell til oskereien med Gyro som fører eksisterer det en annen med Gyro og Sigur som førere. Han er „uteva gaamaal'e" og må hekte op øielokkene. Gyros hest heter Breifot, Sigurs Grani. Disse navn er muligens en efterklang av Gudrun og Sigurd Favnesbane. En parallell til Sigur og Gyro har man i Ragnald og Lussi eller Ragnald og Skjegga fra Dalane. De kom kjørende på slede og mottok bevertning i form av risengrøt under en stor stein eller nær husene. Hvorvidt de kom alene eller sammen, mangler det oplysninger om.

I øvrig er det ikke stort materiale for denne type av julefølger. En rekke helt lokale julefølger savner førere. I *Kringlafylgjet* i Sogn har man en forholdsvis ny form. „Fleire, som anten er drepne eldr hev faret illa paa annan maate frame i dalen", var med i følget. Således to kvinner som har kjempet om samme gutt og har drept barnet sitt, en hestehandler som har snytt og bedratt hele sitt liv, o. s. v. Det er et tog av dømte og fredløse ånder, som soner sin brøde her på jorden, og det skriver sig tydelig fra efterkristelig tid. Men også i denne kringlefylgje-tradisjon er enkelte elementer optatt fra en eldre form. Således har kringlefølget, foruten den kjente fastsatte rute, en underlig dans.[8]

[1] Bergstøl: Atterljom, s. 94.
[2] O. A. Øverland: Fra en svunden Tid. Kra. 1888, s. 4.
[3] Storaker: Tiden, s. 122; hertil henviser Feilberg: Jul II, s. 330 nr. 25 (feilaktig: Sandfjord).
[4] Efter Feilberg, op. cit., s. 329.
[5] Feilberg, op. cit., s. 330.
[6] Feilberg, op. cit., s. 341. Lid: Joleband, s. 60, tolker grýla som „troll".
[7] Skar III, s. 7.
[8] Sande: Frå Sogn II, s. 65.

Krokafylgjet er vesentlig kjent efter den ruten som det fulgte efter bestemte steder.[1] Likeså det tidligere refererte *Vosse-følge*. Fra Nord-Norge, hvor det ellers er lite av tradisjonsstoff på dette felt, er julefølgene kjent under betegnelsen *„gongfal"*, og beskrives som et tog av de avdødes ånder. Da presten Ubberud (Vega) møtte gongfala på hjemveien, gikk han ut av sleden, leide hesten ut av veien og sa: „Lad de døde fare forbi!"[2]

Tross den store variasjon man finner i tradisjonene om julefølgene, og det sviktende minne om enkeltheter, overrasker det å høre om den forbindelse disse ville tog dog står i til det almindelige besøk av slektens døde. Også julefølgene fikk sin tributt av julekosten. Reien i Hardanger, som i villskap og kraft kommer op imot oskereien, måtte få både av juleølet og julebrødet.[3] Ofte var det en bestemt helle som kaltes jolereid-hedla, hvor maten og ølet blev utstillet. „Jolereidi laut og få sitt. I Osa sette dei ut både vått og turt åt henne." „I Simadal kom dei og i hug joleskreidi og på Reiseter skikka dei i ørgamal tid kvar joleftanskveld mat gjenom ein glugg åt ferdene."[4] I Sunnhordland blev julenissene og julesveinene opvartet ved bordene inne i huset.[5] Som regel må da den samme tanke ha ligget til grunn for denne gjestfrihet som i Sogn: „Som me ogso veit, for jolaskreidi jamt i gjesting hjaa sine slektningar og likemenner i jolahelgi."[6] Ellers satte man ølet ut på dørhellen til følget. Disse trekk viser at også julefølgene tross det uhyggelig mysteriøse som har fulgt dem, var *innbefattet i aktiv kult*. Deres forbindelse med de avdøde fedre, de forrige slekter, var ikke glemt tross den fantastiske utmaling av enkeltheter ved førerne og følget.

D. *Førernes religionshistoriske stilling.*

H. Celander bemerker riktig i sitt arbeide om den nordiske jul at tradisjoner om julefølger er eiendommelige for Norge. Man står derfor overfor et originalt og gammelt stoff, som har stort religionshistorisk verd. Det former sig i sannhet som *merkelige fortidsminner*. Det tør imidlertid hende at stoffet nok fremdeles er til stede også i Sverige, men i slike kamuflerte former at det skjuler sig for en mindre nøiegående analyse. Det som nu er ganske klart, er at julen i gammel tid har vært helt dominert av sjelefesten. Besøket fra de dødes verden har avfødt en rekke rituelle skikker i julen, som er gått i arv lenge efter at de mistet sin karakter av religiøse handlinger. Det private besøk og julefølgene henger nøie sammen. Heller ikke er det vanskelig å forene velviljen, omhuen for de døde med frykten og de mange forholdsregler til beskyttelse mot det farlige. Både henger dødsrikets miasmer ved de gode besøkende, og dertil kommer de farlige og

[1] Feilberg: Jul II, s. 332.
[2] Strompdal, s. 124.
[3] Ferdamannen 1866.
[4] Opedal: Makter og menneske II, s. 45, 121.
[5] Sunnhordland 1915, s. 60.
[6] Sande: Frå Sogn II, s. 12 f.

fremmede døde, som i likhet med levende individer tar for sig der hvor de kunde komme til. Derfor de mange katartiske midler. Samtidig må det forutsettes at besøket var ønsket og betraktet med forhåpninger som årets „største heill-givende" begivenhet. Ellers blir det vanskelig å forstå hvordan julen som midtvintersfest kunde knytte så mange fruktbarhetsskikker til sig.[1] I krafttroen og kraftmeddelelsen må nemlig forutsetningen og grobunnen ligge for slike kombinasjoner som man finner i den svenske jul.

Det som nu står igjen, er å søke større klarhet over førerne for sjeleskarene. Efter all analogi skulde man tro det her gjaldt *guder* eller *makter* fra de dødes verden, med andre ord dødsguder eller -gudinner. Av de tre hovedtyper som er behandlet ovenfor, syntes unektelig den mannlige Trontype å være mest utbredt. Den kvinnelige går til gjengjeld igjen i flere former og viser vel derved stor elde, men har ellers noe ustabilt og svinnende ved sig. Anderledes vilde det være dersom de representerte en fjern fortids ideologi, som var gått tapt, og helt nye idéer var lagt inn i det oprinnelige skjema. Dersom *„Trono"* oprinnelig var en kvinnelig vette[2] og noe som eldre folk fremdeles setter i forbindelse med „trollkjerring" (stygt utklædt kvinnemenneske), vilde man ha et uhyre verdifullt spor. Kr. Bugge citerer en artikkelforfatter i Morgenbladet 1907 om sprogbruken i Nordre Gudbrandsdalen, hvorfra betegnelsen stammer: *„ho ser ut som ei trono"*, til bekreftelse herpå.[3] Den kvinnelige fører må da for lenge siden være utartet til noe fælslig, og navnet være forvekslet med „Tron" i bygder hvor betegnelsen „trono", anvendt på et kvinnelig skremsel, *var ukjent*.[4] *Jeg er derfor tilbøielig til å tro at det bak denne „trono" skjuler sig en norrøn dis, d. v. s. dødsgudinne, som i sin tid hadde en ganske annen makt og verdighet enn det senere skremsel.* Disse undersøkelser fører oss nemlig frem til julens og diseblotets innbyrdes forbindelse. Herfor taler særlig sammenligningen med det større felt i Europa. Av europèiske paralleller som er opbevart, selv i avbleket og forvansket skikkelse, er det nemlig innlysende at det er den *kvinnelige* fører som går lengst tilbake, og muligens representerer et minne fra et svunnet matriarkat, overført til de dødes verden. Også i de fleste europèiske land finnes nemlig minne om julefølger. *Føreren er overalt en kvinne.* Hun skildres delvis som en skjønn og ophøiet, hvitklædt heill-meddelende skikkelse, forordner av vær og avling, dels som heslig, skremmende med opløst hår, stor nese, stygg og frastøtende. Hun farer i luften eller på en vogn. Også den stygge utgave settes i forbindelse med fruktbarheten. Følget er forskjellig beskrevet. Det

[1] Sydow betrakter oskereidi, jolaskreidi, lussiferdi som *„gengångarskaror"*, Nordisk Kultur XIX, s. 115, men han kjenner ikke det gode og ønskede julebesøk av de døde, bare de „elaka gengångarna".
[2] Tronokvelden 12. januar peker på den gamle julefest og den kvinnelige fører av dødstoget.
[3] Kr. Bugge: Folkeminneoptegnelser, s. 141.
[4] Uten tvil har Reidar Th. Christiansen rett i at Tronsagnenes utgangspunkt ligger nær Dovre.

består som regel av en skare kvinner, men også av en vill hær av døde, av udøpte barn o. s. v.[1] Navnene viser samme utvikling som for Lucia i Skandinavia, nemlig at de kirkelige dagene hvortil personene var knyttet, har skapt nye betegnelser, og at det er den samme grunnforestilling overalt som iklæs forskjellige navn.

Berchta, *Perchta*,[2] Tyskland, især i syd, *Chlungeri*, Zürich, *Befana*, Italia (Epifania), *Holle*, Tyskland (i nord), *Gode*, Tyskland, *Harke*, *Herke*, *Werre*, *Murraue*, Tyskland, *Koljada*, Russland, *Diana — Herodias*, Syd-Europa, *Habonde*, Frankrike (Abundia Satia), *Domina abundia satia*, Frankrike, *Alvina*, Böhmen.

Hun kalles „*dea paganorum*" og betraktes som en astral makt med herredømme over ⅓ av luftriket. I den franske versjon består følget av gode makter, „matronæ", „bonnes dames", som bare bringer godt med sig.[3]

Også disse følger mottas med kult, særlig med dekkede bord. Og i Tyskland kalles simpelthen det dekkede julebordet for „*Berchtentisch*". Disse hvitklædte (jfr. Alvina) kvinner, gode, velvillige, heill-givende vesener, har noe av alvernes lette og fjerne vesen over sig. Deres festdag synes å falle sammen med *faredagen* efter jul, og denne varierer da efter tradisjonene mellem 6. januar og 12. januar, eller også mellem andre dager, eftersom julen bestemmes.

I Mellem-Europa er den hvite og ophøiede dise sunket ned til en utklædt figur, fullstendig parallell med den gudbrandsdalske „trono". „Berchtel" er en mimisk efterligning av Berchta og fremstilles som en heslig gammel kone. Bilfinger spør i villrede hvorledes dette kan henge sammen.[4] Herpå kan det svares at det ikke kan være den gamle kjerring som representerer den ferdige årshøst, som her fremstilles, da det ikke finnes spor av fruktbarhetskult i hele sammenhengen, men at det må være en avsatt og omvurdert guddom som blir symbolisert og latterliggjort, slik som man ofte kan iaktta. Det kan heller ikke være det gamle år som symboliseres, da festen feires efter nyår på de gamle merkedager for julefesten. Brenningen som finner sted av utklædte figurer, eller utkastningen, synes å symbolisere utjagningen og utrensningen efter besøket. Men utelukket er det ikke at nyårsfestlige skikker er smeltet sammen med disse gamle juleskikker.

Tross påbud om flytning av sjelefester til *Martinsmesse viser det sig altså at julen har beholdt det samme preg i Europa* som vi finner i Norge. Og dersom disse førere for åndeskarene fikk eget blot ved avreisen på avfaredagen i Norden, må diseblotet falle ikke i julen, men efter julen ved

[1] Bilfinger II, s. 102 f.
[2] Perchen-tage — giperatha — epifania.
[3] Bilfinger II, s. 107 ff.
[4] „Wie kommt es, daß die Berchtel, wo sie im Volksbrauch als vermummte Figur auftritt, immer in abschreckender Gestalt, mit einer scheußlichen Larve, mit wirrem Haar, ungeheurer Nase, spitzigem Kinn und anderen Attributen eines häßlichen alten Weibes erscheint?" Bilfinger II, s. 110.

avslutningen av denne. Dette spørsmål, som mere hører inn under kalender-problemene enn under religionshistorien, synes dog ikke uløselig. Ifølge Beckman blev distinget i Uppsala beregnet til første nymåne efter 13. dag i 1555.[1] Sannsynligheten taler for at det var månenyet efter julefesten som bestemte både blotet og tinget. Av sagnet om Tidrande sees at disene også kommer i følge, og at de også er ute ved vinternattgilder. Deres nære forbindelse med og forveksling med „fylgjer" passer imidlertid godt på de kvinnelige førere for juletogene.[2]

Oversikt.

Julefølgene åpner et ganske vidt perspektiv bakover i norsk religion. Man skimter den tid da de døde opholdt sig i astralregionen og førtes av spesielle førere. Dette synes å peke tilbake til likbrenningstiden og alvetroen. Det er vel lite igjen av de lyse lette alver i de norske julefølger, men i de samlede européiske tradisjoner er dog sammenhengen temmelig klar. Har denne tid vært påvirket av et matriarkat i Norden og annensteds i Europa? At den patriarkalske orden har overvekten i de norske tradisjoner, er sikkert, og det synes å være tydelige spor av at bygdeheroer er ophøiet til åndeførere. *Gravskikkene* har, som man har sett, satt spor i tradisjonene. Disse har bevart mange trekk av et oprinnelig(?) *lufttog*. Men dette er efter hånden dalt ned på jorden med *ryttere* på *hester*, *sopelimer* og *tonner*, og personer som går eller *kjører gårdimellem* som andre julebesøkende bygdefolk. Tradisjonsstoffet om julefølgene bekrefter i øvrig antagelsen om at den norske *sjelefest alltid har vært feiret midtvinters, og at sjelefesten har vært et dominerende element i den norske jul.*

At følgene og de „deae paganorum" som har ført dem, er blitt tolket som fruktbarhetsgudinner i Europa, er lett forklarlig av deres gode og velvillige karakter som heill-givere og befordrere av befolkningens liv og velvære. Men å forveksle dem med vegetasjonsgudinner er en komplett feiltagelse.

E. Julens katartiske skikker.

Spørsmålet sjelefest kontra fruktbarhetsfest vender tilbake ved tolkningen av de mange skikker som man under ett kan betegne med katartikk (renselse). De brukes dels ante, dels post festum som beskyttelsesmidler. Og dersom det er sammenheng i den européiske fedredyrkning, må det også være forbindelse mellem nord- og sydeuropéisk forestilling om urene dager, μιαραὶ ἡμέραι. Ikke bare de fremmede åndetog, men også familiens egne åndegjester „forurenser" hus, vann og luft for de levende på de store sjelefester. Visstnok må man ikke her tenke på en virkelig forurenselse, men oversette uttrykkene på det farlige element, det som tilhører det uvanlige, og som er fylt av miasmer fra dødslandet. Vi har tidligere iakttatt

[1] N. Beckman: Isländsk och medeltida skandinavisk tideräkning, s. 46.
[2] P. A. Munch: Norrøne Gude- og Helte-Sagn, s. 34.

hvordan dette farlige og ualmindelige i India overvinnes ved det alminde-lige: ild, vann, kugjødsel, planteodorater o. s. v.

Beskyttelses- og renselseshandlinger faller ikke inn i rammen av frukt-barhetskulten. Der dreier det sig om en livgivende og stimulerende makt som ønskes inngitt i planter, husdyr og mennesker. Man fester i ekstase for å få del i den, symboliserer den i parringsakter og parringsorganer, lager måltider av emner som forutsettes å ha makt i sig. Man eter den, drikker den, begjerer den ved direkte berøring som risning o. s. v. Her er ingen frykt, ingen forestilling om noe farlig. Tvert imot går det i et uforbeholdent og hemningsfritt løp i retning til den mystiske og attråede makt.

Anderledes med sjelefesten. Her som ved dødskulten gjaldt det å fore-bygge at noe av den avdødes farlige kraft blev igjen i huset, og tillike å avskjære adgangen til å komme på ukontrollerte besøk. De legitime an-ledninger til besøk var bl. a. for den enkelte hans „ártíðardagr“ og for hele åndeverdenen midtvintersfesten. Opgaven i julen blev selvfølgelig derfor noe anderledes opfattet enn i begravelsen. Det gjaldt å rense ut det „far-lige“ efter besøket og hindre inngang av uvedkommende. Her går det i retning: *fra* den mystiske makt. La være at motivet er nekrofobt betont og derfor av yngre dato. Selv i den mest nekrofile kult er det alltid en grense som ikke må overskrides. Og hovedtanken i de forebyggende skikker tør være grunnet i frykten for fremmede og vagabonderende ånder, som lett kan gjøre skade. Katartikken må også tenkes å være rettet mot hele den brokete masse av makter som i julen var sloppet løs og lett kunde forvolde skade i menneskesamfundet.

De almindeligste forebyggende former synes beskyttende tegn å ha vært — femstjernen, torsmerket i eldre, korsmerket i yngre tid. „Korsene bleve tildels paaskrevne med Kridt, dels med Tjære, dels bleve de ind-skaarne i Dørene, saaledes som det er en gammel og endnu almindelig Skik i flere Bygder at lade Kors indskjære i allehaande Redskaber, dels bleve de tegnede med Kul, især af en Ildesnart, og bedst var det, at den toges lige af Skorstenen, saa Gnisterne føg til alle Kanter.“[1] Særlig i siste øiemed må anvendelsen av tjærekorsene opfattes. Slike blev gjerne satt på dørene eller over inngangen til våningshus, fjøs og stall. Og eldre be-byggelse i landet bærer ennu tydelige merker av tjærekors. Ellers er *tjære* et almindelig anerkjent middel i folketradisjonene mot underjordiske (Asbjørn-sens Eventyr, s. 5), mot haugety (Tinn soga, s. 119), mot julefølge (Olav Sande: Fraa Sogn II), mot gasten (Nikka Vonen, MS nr. 369, Bergens Museum). Tjæren anvendes både på husene, på kyrne eller som innrøiking av personer. Hertil bruktes også *svovel.* (Asbjørnsens Eventyr; Haukenæs: Eventyr, s. 74.) Til innrøiking av barn bruktes flatbrød (Haukenæs op. cit.). Skikken kan føres tilbake til Grekenland og synes å ha sin oprinnelse som *odorat* i *motsetning til liklukten.* I varme land kan liket allerede annen dag

[1] Storaker: Tiden, nr. 416 s. 128 f.

gå i forråtnelse. Også andre katartiske midler utmerker sig gjerne som odorata. Dette forklarer også det middel som anbefales i Nord-Norge når noen har sett draugen. Da skal man ikke gå inn i hus før man har vært i stall eller i berøring med hest (Braset: Øventyr, s. 213). Dette faller helt sammen med den indiske renselsesmåte: å gni sig inn med kugjødsel efter en begravelse.

Som katartisk middel mot uvedkommende besøk må også bruken av jern- og stålredskaper opfattes. Det har vært almindelig å feste økser, kniver, ljåer eller andre redskaper i husveggen eller over dørene. Ifølge huldre-sagnene kan man binde en huldrekvinne eller en huldrebøling ved å kaste jern over den. Jernet beskytter også barnet i vuggen, og like til det siste har man her i landet kunnet finne sakser eller andre gjenstander av stål lagt ved siden av barnet. Det tør dog være et spørsmål om jernet som kraftmiddel er tenkt anvendt mot døde eller mere rettet mot farlige natur-vetter. Som eksempel på jernets katartiske anvendelse kan Storakers detaljering fra forskjellige kanter av landet anføres[1]: „Julaften sattes et eller andet Staalredskab over Kjørene i Fjøset og Hesten i Stalden, forat de ikke skulde komme til noget Ondt. For at være sikker lagde man ogsaa da Staal i Vandet, Sigd i Kornet og Ljaa i Høet. Der kom da ingen Troldskab til Vandet, og næste Aar skulde blive et godt Aar paa Korn og Hø. Ljaaen lagdes ogsaa ovenpaa Korndyngen i Laaven, forat Huldren ingen Magt skulde have til at røre den, eller den sattes i Høstaen, forat Høet ei skulde blive bortstjaalet. Staal blev lagt i hver Lade, f. eks. Øxer, Knive o. s. v.; derved hindredes Julebukken og Julegjeden fra at komme ind i den; thi skedte det, aad de dygtigt op af Høet, og man vilde den Vinter faa Fodermangel og Vanhyre med Kreaturerne. . . . Kniv især over Stalddøren samt Fjøsdøren for at hindre Troldmænd og Hexe fra at tage Kreaturerne ud og ride paa dem til Kirken og til Hekkelsfjeld, Øx i Væggen over Stuedøren for Troldkjærringens Skyld, Staal over alle Døre mod Hexene, mod Aasgaardsreien eller Juleskreien, mod Thusserne, mod de Underjordiske, som ville skade Kvæget, mod Huldrene, 'som ville have et Kreatur at ride paa', mod Troldkjærringer, Julebukken o. s. v.“

Av en langt mere omfattende og viktig art er imidlertid bruken av katartiske planter. Men samtidig kommer man her inn på et felt som norske og svenske forskere allerede har gjort krav på for vegetasjonsritene og fruktbarhetskulten.[2] Utskiftningen for flere detaljers vedkommende tør bli vanskelig nok, og krever først og fremst klare begreper om fruktbarhets-kult kontra fedrekult. Ikke skikkene eller tingene i sig selv, men de til grunn liggende idéer må avgjøre til hvilken side de enkelte utslag hører. På den annen side kan både den ene og den annen skikk ha tilknytnings-punkter til samme kultform. Ikke minst der hvor det gjelder å symbolisere liv og kraft, enten det gjelder fruktbarheten eller motsetningen til dødskreftene.

[1] Storaker: Tiden, nr. 419, s. 131 f.
[2] Jfr. Nils Lid: Joleband og vegetasjonsguddom, s. 95 ff.

En ting må bestemt frarådes, at man tar navn og skikker uten forutgående analyse og sammenstiller tilsynelatende beslektede og dog vidt forskjellige fenomener til et hele. På grunn av uklarheten som ennu råder, og det nye syn som for mange herved gjøres gjeldende, vil det derfor være i denne undersøkelses hovedinteresse kun å ta med de relativt sikre fenomener og overlate de tvilsomme til nøiere utforskning. Relativt sikre må man kunne betegne alle planter som brukes i begravelses-katartikken, samt alle som av folkeminnet fastholdes som renselses- og beskyttelsesmidler mot de usynlige og farlige makter. Til de første hører først og fremst eneren og granen.[1] Som strø på veien foran huset og inne har både ener og gran vært i bruk over hele landet ved begravelser, og er det ennu den dag i dag uten at noen kan forklare hvorfor.[2] Og i julen blev både gulv og gang strødd med ener og grankvister eller granbusker satt op inne og ute. I Heddal (Telemark) „vart stova pynta med grankvister, tri kvister over kvar dør" (I. Tinne). I senere tid blev denne skikk opfattet som „å pynta stova" (Førde). „Dei pynta og stova til jol. Det viktigaste var at dei strødde eine på golvet og batt kransar av eine med papirrosor i og hengde på veggen" (N. Hårklau). Jølster: „Jolafta strødde dei finhakka eine på golvet og sume hengde kransar av grønt på veggene." (J. Kjøsnes.) Kvernes: „Det var lagt halm på golvet, og veggene var pryda med grøne grankvister. Heile jolenatti brann det ljos i stova." (N. Kjøl.) Bjørnør: „Stova vart pynta til julekvelden med greiner av gran som vart sett i vindaugsposten og pynta med kulørt papper." (E. Sørgjerd.) Kvæfjord, Trondenes: „Stugolvet blei strødd med eine joleftan. I alle fall blei det strødd eine kring omnen, og lagt smaa einekvister i omntasjen eller i gruva." „Einen som låg på golvet julnatta, måtte ikkje bli brent." Trøndelag: „I 1860-åra pynta dei på golvet julekvelden ved å strø halm på golvet eller hakka einer" (Alma Vandbak). Verdalen: „I Verdal, der dei tok til å bruka joletre fyrst ved 1880, pla dei inne leggja halm over golvet joleftan", men „i fjøs og stall sette dei upp granbarkvister" (R. Veimo). Ofoten: „Juleaften sættes nogle grønne Enerkvister i Fjøset" (B. Normann). Trondenes: „Elles blei fjøset prydd med grøne einekvister i krærne, some røykte med eine."[3] I Sverige har man brukt den samme skikk ved høitidene og også røikt stuene med ener. En annen skikk, som også har katartisk betydning, kan nevnes i samme forbindelse, nemlig den å gjøre op bål av ener dersom noen i familien var forulykket.[4] Kvistede granbusker har vært opsatt på begge sider av inngangsporten til gården. De kaltes julrusker og skulde stå oppe så lenge julen varte, eller så lenge juleølet varte.

[1] Nilsson: Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtfestes.
[2] Storaker: Naturrigerne, s. 44.
[3] Citert efter Nils Lid: Joleband, s. 94 f.
[4] Storaker: Naturrigerne, s. 44 ff.

Også i eneren og granen er det en lukt som virker hjemlig og beroligende på opskakete gemytter, og det estetiske moment kan man heller ikke se bort fra. Ved vintertid er det nåletrærne som representerer den livsfriske og duftende natur, og som derfor bringer et betydningsfullt bidrag til festsalen.

Av andre uomtvistelig katartiske plantevekster som vender tilbake atter og atter i sagnene, er: tybast, neslegras, vivang, marihånd, pors.[1]

Alle disse planter er kjent og brukt som renselses- og beskyttelsesmidler mot de underjordiske, og det kan ansees som sikkert at man har forsynt sig med dem i en så farlig tid som julen. Som særlig katartisk middel mot julesveiner bruktes i Valdres det gode middel å brenne brød eller kaste mel på varmen. Begge deler gir et behagelig odorat. Samme metode anvendes også for å beskytte små barn mot usynlige og farlige makter.

Av vanskeligere og mere sammensatt art synes bruken med rognen å være. Det er særlig Landstad som i en note s. 339 i Norske Folkeviser oplyser om en skikk i Telemark som gikk ut på å sette en hel rogn med rot, stamme og grener inn i stuehjørnet. Ifølge hans opfatning tok man varsel av den for det kommende års grøde, og dermed skulde dens sammenheng med fruktbarhetskult være avgjort. Men samtidig er der vidnesbyrd om rognens katartiske bruk. Således ved en fest som i noen grad samsvarer med midtvintersfesten, nemlig jonsok. Man tok rogneløv og satte i melkeboden for å skjerme den og huset mot „forgjørelse".[2] Og Gjellebøl har forstått det slik at rognen blev plantet omkring husene og havene i egenskap av beskytter. Og på hele Jæren er „raudn" det avgjorte tuntre. For det første fordi den motstår vindsvidning, men den siste og avgjørende grunn er at den i fortiden har vært betraktet som beskyttelsesmiddel.[3]

Foruten de nevnte planter og vekster bruktes en egen sammenfiltring av grener og alleslags trær som kaltes „Sigmunds-svøpe" (Simons-svipu, Sigmunds-knuter). Den bestod av en tett klynge av sammenvokste grener og bruktes gjerne til å arbeide knivskafter, pipehoder eller små dåser av. I Sogn kalles den „Gygra-sop", på Sunnmøre „Mari-sovl" (eller „-solv") og „Mari-sop". Disse knuter blev brukt til beskyttelse både for mennesker og for dyr. Hverken oskerei, trolldom eller annet ondt maktet å gjøre noe mot disse.[4]

Hermed er stoffet på langt nær uttømt, men sammenholdt med dødskatartikk og beskyttende og rensende skikker ved jonsoktid belyses dog juleskikkene tilstrekkelig til å bekrefte det sterke innslag av sjelenes besøk og den farlige epoke i julen.

[1] Storaker: Naturrigerne, s. 41 ff.
[2] Storaker: Naturrigerne, s. 45.
[3] At man har funnet en liten rognekvist i bronseesken med tryllemidler fra Maglemose, kan dog neppe anvendes til bevis på rognens bruk i almindelighet. S. Müller: Ordning af Danmarks Oldsager, Bronsealderen.
[4] Storaker: Tiden nr. 417, s. 130.

16. Midtsommerfesten.

Storaker trakk den slutning av skikker og tradisjoner i bygdene, „at Jonsok i sin Tid har været agtet for en stor og betydningsfuld Høitid i Lighed med og af væsentlig samme Beskaffenhed som Julen.“[1] Han har samlet tradisjoner fra de forskjellige kanter av landet om invasjon av „allehaande gode og onde Magter“ som da ferdes blandt menneskene. Denne invasjon står i nøie forbindelse med solvendingen, og danner et motstykke til julen. De fleste midtsommertradisjoner om sjelefest er fordunklet av vår- og sommerfester. Men frykten for å møte de farende følger er merkbar i mangt, og her som i julen er det luft-hærer i likhet med oskereien.[2] I Storakers samlinger er det Gamle Erik og trollkjerringene som representerer følget. Reisen er helt omkalfatret — istedenfor å komme *ut* av fjellet eller ut av gravhaugene reiser de *til* fjellet. Flere av de navn som nevnes, tør stå i forbindelse med eldre naturkult og såkalte „hellige“ (= farlige) fjell: Hekfjell, Hornelen, Blåkoll, Lyderhorn, Dovrefjell, Domen, Kjærru.[3] Det tales også om at de døde samles på kirkegårdene eller i kirkene. At de døde så forveksles med underjordiske, troll, hekser, følger av loven for den religiøse degenerasjon. Minnet om det farlige i midtsommerfesten bekreftes ved beskyttelse mot det ved katartiske midler. At forskjellig slags løv skulde ha vært benyttet på denne måte, synes nokså utrolig, da det mer hører til den glade forårsfest og den naturlige utsmykning av huset. Ikke desto mindre er det både eldre og yngre vidnesbyrd om at folkemeningen har tillagt løvpyntningen katartisk betydning. Storaker citerer fra „Norden“s primstavmeddelelser følgende: „Den Aften (22. juni) skal man derfor løve i Melkeboden og andetsteds i Huset med Rønne (ɔ: Rogne-) Løv og Kirkegaards-Træløv, saa kan intet forgjøres af Hexen.“[4]

På Willes tid opfattet man tjærebrenningen som en vigsel og beskyttelse mot udyr og bergfolk. Tjærekors ble også smurt på kyrne.[5] Fra nyere tid har Nergaard følgende om jonsok-katartikken: „Jonsokkvelden skulde stua vera pynta med lauv kring veggene. I muren sette dei ei bjørk-buske, og golvet strøydde dei med einbar. Den natta var alt vondt utpaa, og difor varde ein huset med lauv og eine. Paa høgdene brende dei baal, helst kring sætrane, og sende dermed helsing aat kvarandre fraa sæter til sæter. Jonsokbaalet skulde helst vera taa 9 slag tre. Røyken fraa baalet dreiv daa burt all vondskap som sveiv i kring i lufta um natta.“[6]

I denne tradisjon er tanken om det farlige „som sviv omkring i lufta“, likeså tydelig erindret som i de ovenfor citerte fra 18de århundre. Det er helt urimelig at en slik tradisjon skulde ha formet sig i nyere tid. Tvert

[1] Storaker: Tiden, s. 200.
[2] op. cit., s. 201.
[3] op. cit, s. 201.
[4] op. cit., s. 207.
[5] Wille: Sillejords Beskrivelse, s. 247.
[6] Sigurd Nergaard: Skikk og bruk, s. 67.

imot må den bare være en svak efterklang av en eldgammel forestilling om en tilsvarende sjelefest midtsommer som midtvinter. Dersom det er så, må det også finnes samsvarende former for kulten. Her er det da tilstrekkelig å minne om de i Fedrekult I anførte eksempler med bål på gravhaugen jonsok. Folkene på gården Møklebust (1770) tendte bål på en stor gravhaug hvor de trodde underjordiske eller bergfolk, som de norske kaller huldrer, bodde.[1] Sammenlign også Trondehaugen i Gloppen, hvor Shetelig har funnet tykke lag av kull efter sankthansbål. Shetelig efterlyser i den anledning forbindelsen mellem dødskult og sankthansfest. Dette med samlinger på gravhaug får sin analogi i samling på kirkegårdene, slik som man ser skikken har vært praktisert i England og Skottland. Fester og leker, formodentlig til bestemte tider, blev holdt i den nordre del av kirkegården i Radnorshire og andre steder. I 1638 utsendte Dr. Pearson en spørreliste for å få vite om det blev lekt, festet, holdt fester eller samdrikk, dans o. s. v. i kirker, kapeller og på kirkegårder i England.

Gravkulten må ha stått i forbindelse med en eldgammel institusjon hvor stevner av familier og slektssamlinger har spillet en hovedrolle; foruten alvorligere kulthandlinger må leken, dansen og samspisningen ha vært viktige momenter. At man på denne tid kunde sette op løvhytter og tilbringe flere døgn sammen synes ikke usannsynlig.[2] Men de forskjellige spor i øvrig av disse stevner er så utvisket og så lite å bygge på at en rekonstruksjon av midtsommerfestens fedrekult må utstå inntil materialet blir bedre belyst. At det foreligger er dog helt sikkert. Fra Sverige berettes om prost Samuel Wiesel så sent som 1773, at han efterlot sig et drikkehorn som arvingene blev enige om skulde være felleseie og deres „föreningspunkt“. Slekten samlet sig hvert år på midtsommerdagen for å drikke stamfarens minne av det gamle „Wislanda“ slektshornet.[3]

Fra Voss har man et lignende vidnesbyrd om de slektssammenkomster som tradisjonen vil tilskrive sin oprinnelse efter svartedauen, og som bestod i at man hadde felles gjestebud, „kom tilsammen og holdt et bore(?)“. Man lot alle slektsmedlemmene passere revy for slektseldste (caput familiæ), som skar et merke i „Tælstokken“ for hver som var til stede. At det på slike fester også blev drukket minne for de avdøde, kan man vel gå ut fra som sikkert. Beretningen gir uttrykk for at fedrene holdt festene for „frydefulde Gilder“ og meget beklaget ophevelsen.[4] I de fleste bygder er det gamle samlingsplasser for midtsommerstevne. Disse steder tør også gå tilbake til slektsstevnenes tid og er verd å merke sig.[5] Og det kan reises

[1] Se Fedrekult I, s. 105, med henvisning til Michael Seehuus: Beskrivelse over Nordfjord.
[2] Jeg har efter en systematisk gjennemarbeidelse av steinringene i Skandinavia og ellers fått den sikre overbevisning at de i sin tid har vært samlingssted for slektsstevner. Også i dem finner man som regel overalt kul-lag.
[3] W. W. II, s. LVIII.
[4] Festene settes i forbindelse med kjørmesse ved sankthansdagstid, og det er mulig at man på dette spor kunde komme til flere detaljer. Folkevennen 1859, s. 285.
[5] Se f. eks. Mørch: Frå gamle dagar, s. 120 ff.

spørsmål om ikke de gamle „Lovekirker“ med store samlinger jonsok nettop kan forklares som arvtagere av gamle samlingsplasser. Men her er det magisk-mystiske element i forbindelse med solvending og naturkraft tatt i bruk som helbredelsesmiddel eller til opnåelse av andre livsgoder. Dansen, leken og badningen er forskjellige skikker som er slått sammen uten å høre til samme ideologiske gruppe. Det er først og fremst jonsok som vår- og gledesfest som har seiret og satt sitt preg på skikkene. Men selv av det sparsomme materiale som står til rådighet, kan man skimte en parallellfest til julen, en sjelefest med familiestevner og festligheter i friluft.

VI.

17. Nedslag av fedrekultens gamle forestillinger i folkelivet i nyere tid.

Efter den foregående tilrettelegning av det religionshistoriske og religionspsykologiske materiale i forbindelse med norsk (skandinavisk) fedrekult er vi nu kommet til nutiden og spørsmålet om de siste ekko av den gamle folkereligion. Både fra et metodisk og saklig standpunkt er det ønskelig å få vite noe herom. Er det gamle mektige kompleks av religiøse forestillinger helt utslettet uten spor og merke, eller kan man ennu iaktta rester av det i nutidens folkelige syn og tenkning? Metodisk vil en påvisning av nedslaget i nyere tid av den gamle religion virke som en kontra-prøve på den benyttede fremgangsmåte for undersøkelsen og dens pålitelighet. Og psykologisk vil den tilfredsstille forskeren derved at han får fremlagt vidnesbyrd fra den siste akt i den store og betydningsfulle prosess. De spørsmål som på forhånd kan opstilles, er da disse: Hvilke forestillinger gjør sig gjeldende i nyere tid om forholdet mellem levende og døde? Gis der antydning til gjensidig avhengighet eller forbindelse mellem dem? På hvilke måter formidles forbindelsen i tilfelle? Hvilke tanker om de døde og deres hinsidige ophold røper forbindelsen med fortidens religion?

1. Den døde kommer tilbake til sitt hjem, ligger i sin seng, sitter i sin stol, meddeler sine råd. Veien fra dødslandet opfattes ikke som sperret.

Fra Østerdalen, hvor det ellers er smått med egentlig religionshistorisk rikholdige tradisjoner, har Sigurd Nergaard samlet mange interessante trekk om de dødes forhold. Døde barn kommer igjen, leker med sine kamerater og forteller disse når de skal dø (Hulder og trollskap, s. 89). En mann som alt hadde vært død i to à tre år, advarer en gutt som går på friersti (s. 90). En husbondskone som var så glad i kuene, kom ofte og stelte kyrne, særlig en som var „kjælkua“. Hun hadde også noe spesielt på hjerte som hun vilde ha meddelt (s. 166). De synske personer kunde se at avdøde slektninger hentet og fulgte dem som døde (s. 169). En meddeler begynner sin fortelling med følgende innledning: „Ein skulde full ikkje tru han kjem att, den som er daud, men eg har no sjølv sett noko slikt.“ Det var „gammelkjerringa“ på gården, som kom op stigen, gikk bortom vinduet og derpå la sig i en tom seng. Om morgenen gikk hun ned igjen, støttet sig med den ene hånd og satte sig i armstolen. Hun hadde rutete kjole, svart kufte og samme klær som før hun døde (s. 199 f.). Flere bemerkelsesverdige setninger er kommet med i Nergaards Østerdalsfortellinger som røper grunnsynet på de dødes verden. De døde beroliger sine levende omgangsfeller. „*Ver itte redd meg du, gut,*“ sier en. „*Nei, ver itte redd!*“ sa en annen (s. 90). Man føler bak denne beroligelse et merkelig ekko av det oprinnelige nekrofile sinnelag overfor de døde, og den står for så vidt i en merkelig motsetning til de skadedemoner som ellers dødningeverdenen og dens omdiktede eller beslektede grupper er fylt av. „*Vi har alltid mange kring oss, som vi ikkje ser*“ (s. 91), er en uttalelse som direkte går tilbake på forestillingen om at de døde ferdes omkring de levende. Og med følgende uttalelse er den gamle fedrekults hovedtanke ganske klart formet: „*Elles har dei mange veger, dei daude*“ (s. 94).

2. De døde optrer som verneånder og interesserte i slektens liv.

Da denne velvillige verneåndtype kommer meget nær det religiøse grunnforhold i fedrereligionen, nevnes også en del paralleller til de østerdalske tradisjoner fra andre kanter av landet. I Vestfold optrådte en mor som var død, med råd i anledning av et tomtesalg. Datteren oplevet besøket i en visjonær form.[1] En prestefrue (død) viste hvor en glemt kvittering lå gjemt, og sparte mannen for å betale et beløp på 2000 kroner.[2] I fortellingen om Gunnleik Heggtveit i Flatins samlinger (Tussar og trolldom) går den nylig avdøde far og snakker med sønnen, gir ham råd for gårdsstellet og fremtiden og til slutt formaning om at han ikke måtte gifte sig med Aasta, for det vilde aldri gå godt; derimot nevnte han en annen, som vilde gjøre ham lykkelig.[3] Det usedvanlige i at en død meddeler sig, kamufleres her ved at sønnen gikk i den tro at det virkelig var hans far som levende menneske han talte med. Men denne kamuflasje er lett å gjennemskue. Bak ligger den gamle forestilling om slektens døde som verneånder og voktere. De døde viser sig for en i livets alvorsstunder som gode skytsånder og avverger ulykker. Råmund Bjørge i Seljord holdt på å skulle ta livet av sin medbeiler, men i det kritiske øieblikk blev han vàr sin far som stirret stivt imot ham, og holdt hånden op som til forsvar.[4] Den samme opfatning av de døde som gode verneånder finnes det også spor av på Vestlandet. Hos Haldor Opedal: Makter og menneske, uttrykkes forholdet slik: „Stundom kunde gode og milde menne som hadde fenge ein sæl daude, finna vegen attende til denne heimen“ (II, s. 208). I overensstemmelse hermed kom de derfor for å hjelpe og rettleide. En mor viste sig for presten J. W. Brun og ba ham hjelpe sønnen som var satt ut hos en

[1] Bugge: Folkeminneoptegnelser, s. 68.
[2] op. cit., s. 69.
[3] Flatin: Tussar og trolldom, s. 144.
[4] op. cit., s. 135.

baker og blev mishandlet (op. cit., s. 211). En „vilkårsmann" likte ikke at stua hans blev leid ut til fremmede, og skapte uro (s. 212). En husbond kom inn i stua og bebreidet (varskodde) datteren at hun ikke passet kyrne. Da hun kom ned, hadde kua fått kalv, men denne lå i gjødselrennen (skarntelet, s. 213). Som eksempel på henvendelse til de døde kan følgende anføres: I Valdres søkte Ole Bø hjelp hos en åtgjerdsmann (To-Koken) for å få rettledning til å føre en sak. De gikk til kirkegården, og her blev en avdød lensmann kalt frem. De gikk lenge sammen, og Ole fikk god beskjed om saken.[1]

Disse anførsler beviser at det ved siden av den i eldre tid avsatte og avskaffede kategori av verneånder på fedrekultens grunn fremdeles holdt sig forestillinger om de døde som nærværende og interesserte deltagere i gårdens og familiens liv.

3. Måten hvorpå forbindelsen mellem levende og døde formidles.

Forbindelsen mellem levende og døde sees av forangående anførsler å opfattes som rent håndgripelige og sansbare meddelelser fra person til person. Visjoner og drømmer er ikke særlig fremtredende. Men ved siden av denne realistiske opfatning går fremdeles den gamle med drømmer og visjoner som de dødes særlige meddelelsesmiddel. En del av de følgende eksempler går noen slektledd tilbake, men ingen er så gamle at de faller ut av rammen „nyere tid".

„I draumar kan dei døde fortelja ting som dei vil at dei levande skal få vita,"[2] er en uttalelse som gir en nøitral opfatning av forholdet. I drømmer kan nemlig de døde også *befale* og gi *sine ønsker* en meget bestemt form. Ofte er dog formen helt likegyldig, og det som står igjen som det avgjørende, er at man *drømmer* om de døde. På dette område har man et merkelig nedslag av den gamle kult i navngivningen her i landet.

Fra Setesdal har Skar følgende verdifulle oplysning:[3] „Dei „reiste uppte" sine Fyremenner, og andre av Ætti etter som dei var nærskylde: Far og Mor til Mannen fyrst, so Far og Mor til Kona . . . . Dei totte so gildt, dei Gamle, at Namnet kom til liva. Dei gav Namnen store Gaavor, skar han nye Klæde fraa Hònd til Fot, eller gav han andre Ting som var Mun i . . . . Barnet fekk same Liv som den dei hadde reist upp att, og den kom han til likjast. „Sjaa der hev Gamle-Gunnaar stae uppte — sjaa de, ko like dei e," det var so tidt aa høyra . . . . Dei rødde um aa reisa upp att den gamle „der ne'i"; men Sonen tok so haagt med det: „Nei," sa han, „eg ville 'kji Skrubb i Skogjè sill slit' a Liv som Papa," sa han."

Fra Sunnmøre har Eilert Sundt en ikke mindre verdifull utfylning av ovenstående:[4] „naar en frugtsommelig Kvinde drømmer en Afdød, saa holdes der for, at denne „gaar efter Navne", og at Barnet maa opkaldes efter ham,

[1] Storaker: Sygdom og forgjørelse, s. 109, fra Skillingmagazinet 1867, no. 15.
[2] Strompdal: Gamalt frå Helgeland, s. 120.
[3] Skar IV, s. 121.
[4] Sundt: Harham (i: Folkevennen, 1859, s. 17).

om det skal gaa vel. Dette omtaler ogsaa Strøm i hans Søndmørs Beskrivelse, og han føier til, at naar en Mands-Person er drømt og et Pigebarn fødes, saa maa Mands-Navnet fordreies til et Kvinde-Navn, og omvendt. I Harhams Ministerialbog saa jeg ogsaa mangfoldige slige nydannede og uskjønne Navne som Larine av Lars, Ivrine av Iver o. s. v. Ja, dette Drømme-Væsen synes endogsaa at have tiltaget i den sidste Menneske-Alder. Dette slutter jeg af Følgende: naar Moderen drømmer to eller tre Personer, saa maa de alle opkaldes, og derfor døbes Børn ofte med saadanne dobbelte eller tredobbelte Navne: Jensine Christine Ivrine, Knud Andreas Sæbjørn, o. s. v. . . . Man maa tilvisse undre sig over, hvorledes . . den samme Tro er . . opkommen? Mon den skulde være en Levning fra den Tid, da man brugte at opkalde Helgener?"

På dette siste spørsmål av den brave forfatter kan svares at skikken går tilbake til den gamle fedrekult og beror på opfatningen av drømmen som meddelelsesmiddel fra de døde til de levende. Til de foregående slutter sig også Nicolaissens beretning om skikken i Nordland. Ved navngivning måtte man ta hensyn til alle de døde som under svangerskapet hadde vist sig for moren i drømme og bedt (sic) henne om noe. Også døde som hadde vist sig for faren og forlangt noe, skulde tas med. Med navnet trodde man at noe av personens egenskaper fulgte. Å gå efter navn blev opfattet som lyst hos den døde til atter å leve på jorden. Blev barnet sykt fordi det ikke var opkalt, skulde man ta et trestykke og skjære navnet inn i det, og kaste det på sjøen dersom vedkommende var druknet, eller stikke det i jorden på kirkegården dersom han var begravet.[1]

Hvor dypt rotfestet skikken og opfatningen kunde være, har man et drastisk eksempel på i Willes beretning fra Telemark om en kone på Lundevall i Kviteseid, som kom for tidlig til ottemesse og traff sin avdøde søster. Denne sa: „Vi er Drouger, nu faar du løbe, thi se din Bedstefader, hvor vred han er, fordi du ikke har kaldet ham op (reist ham up), han vil dræbe dig." Imidlertid fikk hun det råd av henne å kaste av sig sitt tøi, trøie, belte, forklæ o. s. v., for å hindre ham, og det gjorde hun. Men hun orket ikke å løpe hurtig nok, og blev klemt av ham så hun døde to dager efter.[2]

Disse vidnesbyrd kunde mangfoldiggjøres fra alle landets kanter, men allerede nærværende godtgjør tilstrekkelig den rolle de døde har spillet i familiens og slektens liv lenge efter at de var lagt i sin grav. Dermed er meget vunnet også for spørsmålet om religiøs kult. Vi ser de døde optre med krav til de levende. Deres rettigheter er ikke ophørt med deres bortgang, de har tvert imot stor makt. De kan bringe lykke, men de kan også straffe. Selve navngivningen har også meget å lære. I uttrykket „reise upp" kunde det ligge en tanke om reinkarnasjon, og denne tanke kan så meget mindre forkastes som den er fremme i den nordlandske opfatning og

[1] Nicolaissen: Fra Nordlands fortid I, s. 9 ff.
[2] Wille: Optegnelser om Thelemarken ved L. Daae i Historisk Tidsskr. 2. R. III, s. 165.

kjennes fra eddadiktene. Men da denne opfatning ellers viser sig å ha så liten rot i folketanken og å være omtrent utslettet av den islandske old-litteratur, synes det sikrere, mer å feste „opreisningens" formål i å bevare den avdødes heill for de levende, enn i reinkarnasjon av den døde selv. Et av de sterkeste beviser herfor har man i den setesdalske skikk kun å reise op dem som livet var lykkes for, hvis heill hadde strukket til og hjulpet dem til langt og dådrikt liv.

4. Gis der også spor av de dødes avhengighet av de levende?

Efterat dette forhold nu er klarlagt, og nedslaget av gamle tanker og forestillinger med nær forbindelse med religionen er påvist, er det fristende å spørre om det også fremdeles skulde være spor av bevertning eller tjeneste som ydes de døde som uttrykk for det nekrofile benevolentia-motiv.

Mannen fra en husmannsplass i Hardanger kom hjem efter sin død og „greip med båe hendene ned i gryta, treiv eit par gode kjøtmolar og vilde te eta".[1] At en slik tradisjon både kan opstå og fortelles videre, synes å tyde på muligheten av en erindring om de dødes behov for mat. Husbonden på en annen gård kom efter døden og bad om vann, med den begrunnelse at han var tørst.[2]

Helt oplagt dødskult er det når Skar i Gamalt or Sætesdal, III (s. 104), beretter om konen på Hillestad:

Han gikk „heimte" så ofte, og konen blev så glad da han begynte med dette.

„Aa e du der min kjære Torov," sa 'u; „der stend ei Ølskaal ti deg aa Mat'e paa Bori, aa koss liver du, koss he' du de," sa 'u.

„So tolleg enno," sa Torov; „men eg ræ'ist de kann bli vørré sia."

Konen satte mat og øl på bordet hver kvell til ham, så hun skulde slippe å stå op om natten.

Man kan være ganske sikker på at i det dalføre, som også ellers har opbevart så mange skikker og tradisjoner som kaster lys over fedredyrkningen, og som forteller oss om en almindelig bondekone som beverter sin døde mann, har det vært *almindelig skikk* i sin tid å sette ølskålen og maten frem til dem. Og det som var skikk i Setesdal, har også vært skikk ellers i landet.

Appendix. Den norske fedretros kultiske apparat.

Følgende oversikt er ikke ment som en uttømmende opstilling av et fullt fiksert og restløst bevist kult-apparat. Den samler kun de viktigste av de mange momenter som er behandlet under dette arbeide, uten hensyn til bevisstillingen. En slik samling vil ha sin store betydning for oversikten

[1] Opedal: Makter og menneske II, s. 212.
[2] op. cit., s. 213.

og helhetsbilledet og gi en ønskelig forståelse av omfanget av fedrekulten. Dessuten har man grunn til å tro at for videre arbeide kan det heller ikke skade å se de forskjellige fenomen satt i forhold til et fullstendig religiøst system.

I. Dødsriter.

1. likpleien (likhjelpen)
2. likvaka med støi og lystighet
3. farvelskikker, farvelskaalen (velfar)
4. brenning av likhalm og sengklær
5. innvielse av graven (renselse med ild)
6. gravoffer
7. siste „mæli" over graven (jordfeste?)
8. renselsesbad
9. dødsmåltid med samspisning med den (de) døde, minne, lek, dans.

II. Offerriter.

1. libasjonsoffer på gravhaugen
2. matoffer på gravhaugen
3. nedlegning av hele slaktedyr i haugen
4. dekket bord for de døde i julen (samspisning eller enespisning)
5. saup-, øl-, melkeoffer ved kjerning, brygning og kalvning
6. lørdags- eller torsdagsoffer
7. offer ved ankomst og avreise fra støl til seter
8. husoffer i den tid kulthjørnet tjenstgjorde som husalter
9. minnebegre, årtidadager, m. m.

III. Renselsesriter.

1. bad ved begravelser
2. bad ved de store fester
3. renselse av huset efter åndebesøkene.

IV. Hellige dager.

1. dødskultens merkedager: 7de, 30te og årsdagen efter døden
2. lørdag eller torsdag efter solnedgang
3. dagene for de store fester: julen og julekvelden, sankthans og sankthanskvelden
4. individuelle årtidadager for familiens avdøde.

V. Hellige steder.

1. stamfarens grav, slektens kultsted
2. ættarhaugen, gravhaugen
3. gårdens kultrum, fedrehus (blothus, gardsbonderum etc.)
4. stuens hellige hjørne.

VI. Hellige ting.

1. offersteiner (blotsteiner, saupsteiner, vettesteiner)
2. støtter opstillet ute
3. billeder opstillet inne
4. fedresætet (ǫndvegi).

VII. Katartiske midler.

1. rensende planter
2. rensende odorater
3. magiske tegn.

RELIGIØSE IDEER OG FORESTILLINGER I NORSK FEDREKULT

VII.

18. Religiøse hovedelementer.

Bak enhver kulthandling finnes en forestilling som virker både som motiv og begrunnelse for denne. Og bak de lange rekker av religiøse handlinger og symboler som nu er fremlagt fra norsk (norrøn) fedrekult, ligger selvsagt tilsvarende rekker av religiøse forestillinger. Flere er allerede berørt og diskutert i det foregående, men det foreligger fremdeles som en nødvendig opgave å gi et mer samlet billede av det hele. Hertil kommer at viktige grunnforestillinger som „sjel" og variasjoner av hinsidighetsforestillinger ikke har kunnet underkastes noen inngående analyse hittil, og derfor nu må tas op til behandling. Noe egentlig nytt kan ikke ventes å bli bragt for dagen herved. Men det hittil kjente og tilgjengelige kildemateriale legges til grunn og utfylles så langt plass og behov tilsier det. De viktigste bidrag til diskusjonen om emnene vil bli trukket inn. Men her som i øvrig i dette arbeide vil ikke kommenteringen av de forskjellige opfatninger gis noen hovedplass. Verdien av en hypotese og en bestemt opfatning avhenger av det materiale som er benyttet, og de synspunkter som har bestemt forfatternes formuleringer. Som eksempel kan nevnes Wolf von Unwerth's „Untersuchungen über Totenkult und Óðinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen".[1] Denne i sig selv så respektable avhandling har hverken gitt forfatteren eller forskningen rett meget utbytte, fordi to helt forskjellige synspunkter: „Totenkult" og „Óðinnverehrung", er koblet sammen. Hver for sig vilde disse to temaer ha gitt langt mer utbytte for forskeren enn ved sammenkobling. Berøringspunktene mellem dem danner nemlig det aller minste felt for undersøkelsen. Tar man nu for sig fedretroens religiøse elementer i almindelighet, viser det sig at den overalt fremviser følgende karakteristikk:

1. Den danner en såkalt lavspent religionsform.

2. Den har to hoved-dominanter: elementærfølelsen bygget på slekt og familie, og den religiøse følelse overfor det hinsidige menneske og det hinsidige liv (tilværelse).

3. Den antar forskjellig form alt efter overvekten av den ene eller annen av disse to dominanter.

Jeg finner ingen grunn til å opta noen diskusjon om hvorvidt denne elementærfølelse uttrykt i den såkalte „participasjonslov" har skapt selve den religiøse menighet og gjennem denne religionen, slik som tilhengere av den sosiologiske religionsteori mener.[2] Derimot synes det nødvendigere

[1] Germanistische Abhandlungen. H. 37. Breslau 1911.

[2] Teorier fremsatt av Durkheim, Lévy-Bruhl, Spencer m. fl.

å samle opmerksomheten om fedrereligionens indre spenningsforhold, og det som gjør den til en lavspent form av religion. For å få dette frem er det nyttig å foreta en sammenligning med gudetroen; derved vil både dens egenart og uavhengighet kunne belyses. Sammenligningen kan imidlertid ikke finne sted med kulthandlingene som utgangspunkt. Likhetene med altere, billeder, templer og ofre må man derfor se bort fra. Den store forskjell trer først frem ved *objektet* for dyrkelsen. I all gudereligion er det *gudemakten* som er gjenstanden for de religiøse handlinger. I fedrereligionen derimot er det *det postmortale individ*, betraktet som skytsånd, høiere makt, befrukter, befordrer av liv og velvære o. s. v. Bruker man Rudolf Otto's reaksjoner som prøve på de religiøse følelsers styrke, finner man at gudedyrkelsens „mysterium tremendum" kun er svakt representert i fedredyrkelsen.[1] Dette element er mer forbeholdt de demonartede skikkelser som draug og gjenganger, dog med den tilføielse at *det ophøiede* mangler, og at redselen, blandet med avsky og frykt, her er det overveiende. Årsaken til svakt utviklet tremor i fedrekulten kan lett forståes fordi objektet bærer det menneskelige stempel på sig. Det virker derfor ikke så ualmindelig, dersom det ikke i levende live satte age og skrekk i sine omgivelser. Det er døden og dødssamfundet som låner det skjæret av mystikk og numinøs karakter. Dersom familiegraven legges i gårdens nærhet, skal jo heller ikke de dødes opholdssted få meget numinøst over sig. Begraves den døde i selve beboelseshuset, må det helt forsvinne. Det sikreste kjennetegn på mysterium tremendum i fedretroen har man i det nekrofobe motiv, som er så almindelig og gir sig så mange utslag i dødsriter, i katartikk og i andre religiøse skikker.

At heller ikke fascinosum mangler, viser folkediktningen best ved sin stadige tilbakevenden til temaet: *de døde og deres skjebne.* Ellers synes det som om den primitive fedrekult efter hvert har en tendens til å utvikle sig i retning av heros- og gudedyrkelse. Her gir fedrestøtten en god pekepinn for de forskjellige stadier. I den melanesiske korvar og i de polynesiske tiki finner man slående paralleller til gudebilleder. Munnen, blikket, uttrykket, fallus, hendenes stilling o. s. v. sikter alt på å fremkalle age og frykt. Både de indiske og persiske folk har tatt skrittet fullt ut og ophøiet sine døde til gudenes medarbeidere, og tenker sig dem som en fremstormende himmelhær, jordens befruktere, imponerende vesener med kraft og velde. Ingen levende kan stå sig mot dem. I et slikt tilfelle er det forståelig at man nok får tydelige reaksjoner overfor det agemettede og overmenneskelige ved dem. Men eksemplet tjener dog kun som en undtagelse til å stadfeste den oprinnelige og primitive fedrekults lav-religiøse karakter som regelen. Det lavspente religionselement må selvsagt stå i forbindelse med det lavspente numinosum „sjel", som ikke formår å skape den samme religiøse spenning som troen på de høiere gudemakter. Ved

[1] Rudolf Otto: Das Heilige. 13. Aufl. Gotha 1925.

siden av den religiøse følelse i fedrekulten går nemlig den ovenfor omtalte elementærfølelse. Denne styrkes derved at de levende til visse tider blir de nødvendige hjelpere for de døde. Herav fremgår det „benevolentia"-motiv som ligger til grunn for all nekrofil handling. Man finner medlidenhet, avhengighet og ren naturlig samfølelse blandet sammen i dette motiv. Denne elementærfølelse synes å være grunnlaget for den enkleste og mest primitive form for fedrekult. Efter hvert som den avtar, kommer frykten og det nekrofobe motiv til makten. Det er denne karakteristiske side ved fedrereligionen som har gjort at man har diskutert om den virkelig skulde regnes for religion eller ei. Jesuitene i den 17de århundre påstod i anledning av stridighetene i Kina at fedredyrkelsens former måtte kunne tillates. Og i våre dagers Japan skal det være almindelig at selv høit utviklede kristne foretar bøininger og ceremonier for keiserens billede og fedrealteret uten å ville erkjenne at det har religiøs betydning.[1]

Prøver man den religiøse utvikling her i landet efter de ovenfor nevnte følelsesreaksjoner, viser især juleskikkene gradsforskjellen mellem de to ytterpunkter. Invitasjonen av de døde til gjestebud og fest gir uttrykk for den høieste grad av respekt og velvilje (benevolentia og nekrofilia). Frykten for de fremmede åndeskarer derimot for et formidabelt tremendum-kompleks (eller man kunde måskje heller si, et „horrendum"-kompleks). Den age som føltes overfor de døde fedre, bestod både av frykt og kjærlighet: frykt for deres vrede og tilbakeholden av „heill", dersom ikke alt var som det skulde være til festen, men ved siden av og over det hele en velvilje fordi de døde både var velsette og ønskede. Prøver man videre reaksjonene overfor heros'en og beskytteren, bortfaller den religiøse tremor med tilsvarende økning av mirum og fascinosum. Først i den religiøse diktning gjøres det forsøk på å skape et sterkere element av det numinøse tremendum. Dog er fedreåndene i den norrøne mytologi både svakt utstyrt og svakt representert, selv om man regner alvene til denne kategori. Gardvordens stilling er i så måte lærerik og interessant. Tross sin popularitet og utbredelse, og tross kulten med eget rum, offer og tabu, får denne skytsånd ingen opmerksomhet. Man sporer ingen frykt, ingen særlig beundring. Han har en viss respekt og anerkjennelse uten stor spenning, og et minimum av kult. Selvfølgelig må denne respekt ha vært så meget sterkere i kultens blomstringstid enn den folketradisjonene kan fortelle om. Dog kan man ut fra selve typen slutte at gardvorden allikevel må ha vært en mild utgave av lokal-heros'en.

Går man utenfor fedrekultens ramme og søker sammenligning med guder og troll, viser det sig at de siste fremkaller en kuriøs blanding av fascinosum og tremendum (jfr. det nedarvede inntrykk som er formidlet i sproget som „det trollske"). Og det kan ikke påvises noen vesensforskjell, kun en gradsforskjell i følelsesforholdet til f. eks. guden Tor og en jotun.

[1] Muntlig meddelelse fra professor Heinrich Frick, Marburg.

Reaksjonen tør endog ha vært mindre overfor den siste enn den første. Før denne oversikt avsluttes, må det imidlertid påpekes at de religiøse former har skiftet, derfor også betraktningsmåten. Dersom det er riktig at alvetroen tilhører likbrenningstiden, er det ikke bare mulig, men i høi grad sannsynlig at kultvesenene i denne tid har hatt et meget sterkere numinøst preg enn i gravlegningstiden. I ethvert fall synes det riktig å anlegge et forskningsprinsipp som ikke bare tar hensyn til en enhetstype, men til en flerhet av typer. Det har vel for en stor del vært en svakhet ved den hittil gjeldende regel for skandinavisk og tysk forskning på dette felt at man er gått ut fra en enhetstype. De skiftende epoker og idealer har satt dype merker efter sig i religiøs skikk og forestilling. Det har flere ganger i det foregående vært anledning til å påpeke forskjellige skikt. Selve grunnforestillingen „sjel" synes å ha passert fra kroppssjel til frisjel og tilbake igjen. Båndet mellem de forskjellige epoker har kulten og troen på det hinsidige vært, men også på dette område har formene skiftet. Det eksisterer således tross variasjonene kontinuasjon. Den religiøse drift garanterer den siste og holder den oppe. Men forestillingene skifter, og derav følger variasjonene.

VIII. Hinsidighetstro.

19. Det hinsidige menneske.

Det ligger i fedrekultens egenart at den er innstillet på en verden hinsides denne. Kultens postulat er troen på livets fortsettelse. Men hvad mente våre fedre om de dødes sted? Under hvilke forhold, gode eller slette, tenktes de døde å føre sin fortsatte tilværelse? Blev dødslandet betraktet med gru eller med tilfredshet? Disse spørsmål fører midt inn i norrøn hinsidighetstro, forestillinger om det hinsidige menneske og dets tilværelse. Om dette emne er det allerede tenkt og skrevet meget, men det foreligger allikevel hittil ingen tilfredsstillende besvarelse. Mange verdifulle detaljer og viktige trekk i billedet er trukket frem og gjort kjent, men helhetssynet mangler. Svakheten ved eldre bearbeidelser av emnet har vel dessuten vært at man har behandlet hinsidighetsforestillingene ut fra europèisk „sjeletro" med moderne terminologi. Den nye tids kjennskap til og forståelse av primitiv mentalitet og den religionspsykologiske metode vil imidlertid her kunne gi en bedre formulering og forståelse. Moderne tankeetiketter kan ikke ventes å dekke fortidens primitive begreper. Her er den gjengse bruk og forståelse av „sjel" uskikket til uten videre å benyttes som terminus technicus, enten man opfatter innholdet som *det transcendentale menneske*, eller som uttrykk for *livsprinsippet*. Man kan ikke her undskylde sig med at det er helt eller delvis umulig å finne frem til en bestemt definisjon på grunn av materialets begrensning. Da veier den innvending tyngre som Lévy-Bruhl citererer efter den tyske forfatter von Steinen, at på det primitive standpunkt eksisterer det ingen nøiaktig og fiksert tenkning eller begrepsdefinisjon.[1] Denne innvending veier dog ikke så meget når man husker at fra det primitive synspunkt dreier det sig mer om dødstro enn om sjeletro i europèisk betydning. Den døde fortsetter livet efter de samme linjer som de levende. For å kunne studere den primitive opfatning av de døde, må man derfor begynne med å studere den primitive opfatning av de levende.

Med hensyn til norsk dødstro er man dessuten så heldig å ha ganske godt studiemateriale. Som påvist i Fedrekult I, har ikke fortrengningsprosessen satt inn med noen stor kraft før ved pietismen i det 18de århundre. Den gamle dødstro har delvis kunnet holde sig i centrum av autoriserte religiøse dogmer. I den katolske tid falt det gamle Helheim og den katolske skjersild temmelig nær sammen. Himlen og helvede var ytterpunkter, den ene attråverdig, men vanskelig tilgjengelig, det annet ubehagelig og fryktet. Mellemstedet derimot var hverken så godt eller så vondt at man reagerte mot det. Det tilbød sig derfor som kjent land, et sted hvor de døde trengte de levende, nettop som i det hedenske dødsland. Dødsfestene, årsdagen og de døde i form av helgener, opfattet som heill-kraftige individer på samme måte som gardvorder og lokalheros'er, kunde beholdes. Riktignok blev dette kun den gamle vin på de samme kar, men derfor holdt også de gamle riter sig så lenge at sporene har kunnet avdekkes i vår tid.

A. Definisjoner og terminologi.

Siden det således er dødstroen som kan veilede i studiet av hinsidighetstroen, må det også først bli det hinsidige menneske som eftersøkes. Og en av de viktigste opgaver som foreligger, er derfor opsporingen av det hinsidige menneskes konturer i de overleverte tradisjoner og kilder. Vil man imidlertid kunne gå ut fra at det eksisterer ensartede og konstante konturer? På dette spørsmål er det allerede svart negativt. Men dette betyr ikke at man ikke kan fastslå noen konturlinjer overhodet. Det vil derimot være klokt å være forberedt på forskjellige typer både med hensyn til form og til innhold (formtyper og innholdstyper).

Det er nok å minne om den fundamentale forskjell i opfatning av den *gravlagte døde* og den *brente døde*. Den førstes opholdssted blev i sin tid lokalisert til gravhaugen, den sistes opholdssted blev muligens slett ikke lokalisert. Hver av dem har sine spesielle konturer, som ikke faller sammen og ikke dekker hinannen. Både deres form og idèinnhold er avvikende. Den ene krever rum og tenkes utstyrt med de samme egenskaper som de levende. Den annen er løst fra rumbegrepet og opfattes nærmest som en potens. Forskjellen viser sig på mange måter i den praktiske kult. I forhold til sjelegjemme (billedkult) er det kun den brente som tenkes å kunne aktualiseres i billedlig form, fordi den døde selv er fri i sine bevegelser

[1] Lévy-Bruhl: L'Âme primitive, s. 167: „Quant à moi, j'ai acquis simplement l'impression que, à propos de l'âme, les Indiens pensent tantôt à l'ombre, tantôt au souffle de la respiration, mais qu'ils ne se rendent absolument aucun compte des précisions."

og optrer i immateriell form ifølge sitt egentlige vesen. Haugbuen trenger likeså litt som „draugen" en erstatning i billede. Han er selv sitt eget billede, og tanken om erstatning i form av billede blir absurd. Inhabitasjonstanken krever typen „frisjel" (the separable soul) og *dualistisk antropologi*. Draugforestillingen derimot hviler på en *monistisk antropologi*. Hermed er straks antydet at det i vårt land, og sannsynligvis også i det øvrige Norden, har eksistert både en dualistisk og en monistisk opfatning av mennesket. Dette må ikke forvirre eller forbause, da det gjelder alternerende strømninger og suksessive variasjoner, slik som man møter det til alle tider og i alle folk. Det er innlysende at terminologien her må bestemmes av det nedarvede kildemateriale og av idéinnholdet i de avvikende typer. Imidlertid vil en orientering og redegjørelse for moderne forsøk på å skaffe adekvate termini for den primitive psykologi være nyttig og nødvendig før vi går videre i forsøket på å utforske det foreliggende emne. Flere av de uttrykk som er benyttet for å gjengi de oprinnelige primitive forestillinger på en treffende måte, er mer underholdende enn treffende. (Jfr. Lebende Leichname.) Flere forfattere bruker samme betegnelse, men med helt forskjellig mening. Således bruker Arbman „psyche" identisk med Ankermanns „Bildseele". Arbman bruker „Körperseele" om organsjel, mens Wundt bruker det samme ord for å betegne den døde, rent monistisk opfattet.[1] Det er således all grunn til å undgå vill-ledende betegnelser, og personlig har jeg følt mig opfordret til å bruke kildenes egne sproglige uttrykk så lenge disse rekker, eller bare „den (de) døde". Det samme standpunkt har også Lévy-Bruhl og Ankermann valgt, idet begge bruker „den døde" istedetfor sjel eller ånd, hvor det er tale om primitive distinksjoner som ikke klarlegges i sproget. Undersøker man de eldste norrøne skriftlige kilder, får man medhold i denne fremgangsmåte. I Vafþr. 43 og Alvíssm. 28 brukes ordet „halr", visstnok i betydningen „død mann", og i Alvíssm. 2 brukes „nár" = „dødning". Men dette gjengir selvfølgelig kun én type, og man står fremdeles fast for variasjonenes vedkommende. Dette har gjort at mange forskere søker å løse vanskeligheten ved å gi en generell definisjon av sjel, og derved hytte sig mot misforståelser. Men også denne løsning byr på store ulemper av den samme grunn som oftere er påpekt, nemlig at det ikke gis noen generell og almindelig antatt forestilling om sjel. Men som prøve på de forskjellige forsøk kan anføres følgende: Bernhard Ankermann tegner den Tylor'ske opfatning av sjelen slik: „Der Theorie des Animismus zugrunde liegt die Vorstellung von der Seele, einer vom Körper verschiedenen und von ihm unter gewissen Bedingungen trennbaren selbständigen Wesenheit, die das Leben bedingt und die Einheit aller geistigen Fähigkeiten und Eigenschaften des Individuums bildet."[2] Denne definisjon strider avgjort mot

[1] Ernst Arbman: Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien (i: Le Monde oriental 1926), s. 96, 166, note 1. Wilhelm Wundt: Völkerpsychologie IV, s. 83.

[2] Bernhard Ankermann: Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern (i: Zeitschrift für Ethnologie, Berl. 1918), s. 90.

det resultat Arbman er kommet til for den greske psyches vedkommende. Den stod nemlig hverken i forbindelse med „geistige Fähigkeiten" eller „Eigenschaften". Disse var henlagt til virkelige eller illusoriske organer som hjerte, mellemgulv, forstand o. s. v.[1] Psychen trådte først frem som aktuell representant for individet ved døden. Men mer herom nedenfor. K. Th. Preuss's definisjon er holdt i en vagere form: „Unter einem Geist oder einer Seele verstehen wir gewöhnlich etwas unsichtbares, das in verschiedenen Substanzen wirken kann."[2] Preuss's form kan heller ikke godtas som en generell definisjon. Det er kun en bestemt kraftsjeltype som kan virke i forskjellige substanser. Og det er neppe heldig å legge vekten på *å virke*. Om frisjelen kan det vel med større rett sies at den kan ta bolig i forskjellige substanser, enn at den virker. På bakgrunn av den vage og omfattende form Preuss har benyttet, har pater W. Schmidt betonet det individuelle moment i følgende formulering: „Nein, es genügt nicht, den Geist als 'etwas unsichtbares', somit als etwas Neutrisches, Sächliches, zu bestimmen, sondern er ist immer ein nur einmal vorkommendes (persönliches) Individuum und ist dadurch fundamental verschieden von einer Allerweltseigenschaft, die an den verschiedensten Substanzen haften kann."[3] Heller ikke Schmidts form kan gis en universell anvendelse. Det individuelle moment er på ingen måte det mest fremtredende trekk i den primitive sjeletro og hinsidighetslære. Ja, der gis en panpsykisk type som synes å utviske de skarpe grenser som Schmidt trekker op.

Edward Tylor gir følgende beskrivelse av primitive folks opfatning av „sjel": „It is a thin unsubstantial human image, in its nature a sort of vapour, film, or shadow; the cause of life and thought in the individual it animates; independently possessing the personal consciousness and volition of its corporeal owner, past or present; capable of leaving the body far behind, to flash swiftly from place to place; mostly impalpable and invisible, yet also manifesting physical power etc."[4] Man er opmerksom på at Tylor her utelukkende har „frisjelen" for øie, og at hans definisjon er gjenstand for den samme kritikk som Ankermanns, måskje i ennu høiere grad. G. van der Leeuw har innsett det håpløse i en kunstig generalisering, og har fremstillet en forklaring bygget på en flerhet av sjelestrukturer. Uten tvil er dette den riktige løsning, spørsmålet blir kun hvordan man enes om de separate former. Van der Leeuw identifiserer den primitive sjelestruktur med „kraften" (mana) og opfatter grunntanken i den som bygget på motsetningen mellem det almindelige og likegyldige på den ene side og det numinøst-virkningsfulle på den annen. Med „sjel" kan derfor menes stoff, fluidum, kraft. *Det potentielle* er hovedsaken. Form eksisterer ikke som noen konstant størrelse. Men siden sjelen som potens må ha en bærer, et organ, knyttes sjelen alltid til et synlig element. Man møter i denne

[1] Arbman, op. cit., s. 94.

[2] Citert efter Wilhelm Schmidt: Der Ursprung der Gottesidée. I, 2. Aufl., Münster i. W. 1926, s. 531. Merk at forfatteren bruker Geist og Seele som synonymer.

[3] Schmidt, op. cit., sammesteds.

[4] Tylor: Primitive Culture I, s. 429.

betraktningsmåte et kjent stridsemne fra den nyere religionshistorie: *Er sjelen kraft?* Eller *har sjelen kraft?* Van der Leeuw sees å hylde opfatningen: sjel *er* kraft. Men med støtte i de primitive folks egen opfatning kan ikke denne sats oprettholdes som en generell regel. Efter flere års studium av den madagassiske manatro er jeg kommet til visshet om at den i likhet med den melanesiske, slik som den er skildret av Codrington, har en *spiritualistisk oprinnelse*. Det er alltid et vesen, menneskelig eller overmenneskelig, som besidder kraften. Det er først på et langt senere, rasjonalisert stadium at den løses fra den personlige forbindelse og behandles som et fluidum (jfr. magiske fremgangsmåter). Van der Leeuw's definisjon rammer derfor kun den ene side: manatroen som skaper en replica av individet i en slags potentiell utrustning, hvis struktur ganske riktig minner om „sjel", men som kun skal garantere individets lykke og velvære. Og denne semi-religiøst opfattede replica er på ingen måte noe utpreget primitivt produkt. Tvert imot forutsetter den en utviklet antropologi og en høiere samfundsbygning. Van der Leeuw's annen strukturgruppe innbefatter troen på en flerhet av sjeler i et menneske. Og der tør være en verdifull tanke i forfatterens antydning om at man her står overfor en udifferentiert sjel-mana-forestilling med overgang til dualisme. I ethvert fall står man på et overgangsstadium med forsøk på antropologisk og psykologisk orientering. Hans tredje gruppe innbefatter troen på det han kaller „the external soul", den frie sjel. Han mener den er utviklet på bakgrunn av de mange sjeler i et menneske, og må sees som et forsøk på å overvinne døden som den negative avslutter av livet. Frisjelen er nemlig ikke bundet til legemet, heller ikke til en bestemt form, derfor kan den heller ikke rammes av døden. Den står efter van der Leeuw's mening i intim forbindelse med drømmejeget og drømmelivet. Forfatteren må efter sin systematikk behandle sjelens „gestalt" som et problem for sig, og kommer derved inn på de forskjellige opfatninger av de dødes liv og tilværelsesform.[1] Men det er klart at det på denne måten er lett å blande begreper og former sammen i en unødig forvirring. Og det må derfor anbefales at man undersøker „gestalt"-spørsmålet for hver spesiell struktur. Von Sydow følger van der Leeuw's prinsipp med en flerhet av sjeletyper i sin behandling av sjeleforestillinger i norrøn religion.[2] Inndelingen er imidlertid ikke systematisk tilfredsstillende. Han setter op en liste med drømmesjel, trancesjel, hamingja, fylgja, den dødes sjel o. s. v. Von Sydow behandler sitt emne mer ut fra psykologisk enn religionshistorisk grunnsyn. Han prøver derfor på å gi en forklaring på de forskjellige forestillingers opkomst og årsak i det menneskelige sjeleliv. Den samme svakhet har også van der Leeuw's fremstilling. Hvor interessant enn de religiøse forestillingers genesis måtte forekomme, er det dog ulike mer maktpåliggende først å kjenne det religiøse forestillingsliv, dets symbolikk, dets problemer og forsøk på løsning, før man går over til å fastslå deres

[1] G. van der Leeuw: Phänomenologie der Religion, Tüb. 1933, s. 255.

[2] C. W. von Sydow: Övernaturliga väsen (i: Nordisk Kultur XIX, Oslo 1935), s. 100.

oprinnelse. Jeg har funnet det nødvendig å foreta denne orientering i samtidens forsøk på å finne linjer og synspunkter for et så ømtålig emne som primitiv antropologi og psykologi. I det følgende vil det dessuten oftere bli anledning til å komme tilbake til diskusjonen herom.

B. De døde sammenlignet med de levende.

I det følgende blir det gjort et forsøk på å følge forestillingene om det hinsidige menneske i den norrøne tenkning. I overensstemmelse med den metode som er anlagt for hele dette arbeide, tas først detaljene og de enkelte felter op til behandling. Oversikten og ordningen av forskningsresultatene må derfor komme til slutt. Sammenligningen mellem den levende og den døde er valgt som utgangspunkt, fordi den tvinger en inn på norrøn antropologi og psykologi, med andre ord inn på de forestillinger som folket selv har dannet sig og gitt uttrykk for i kult og symbolikk. Derved har man et sikrere feste enn ved overveielser ut fra nutidens tenkning og differentierte forestillinger. Av det rikholdige materiale som foreligger, velger jeg da først den minst differentierte type, nemlig „dødningen" i almindelighet og den spesielle form „draugen" fra sagatiden.

Dødningtroen (kroppssjeltroen).

En sammenligning mellem den døde og den levende på dødningtroens grunn viser ingen stor forskjell. Begge trenger *rúm*, også dødningen, jfr. Åsmund fra Langeholt som ikke ønsket å dele rummet med noen (Fedrekult I, s. 96). Begge har *materielle* behov i mat og drikke. Det er nok å henvise til offerlistene i så måte (Fedrekult I, s. 157) og utstyret for fornemme personer, slik som inventaret i Osebergskibet viser det. Begge lever stort sett på samme måte: beskytter sig mot fiender, vokter sine skatter, lever i uenighet, holder lystige lag, danser, musiserer og følger med i slektens liv. Den store forskjell er at dødningen representerer den hinsidige form, mennesket den dennesidige. Men begge kan drepes. Forestillingen om drap av dødninger (drauger) er så klart uttrykt i de forskjellige tradisjoner at det ikke kan være tvil om at den har vært almindelig utbredt i sin tid.[1] Et rumlig opfattet vesen som spiser, drikker, slåss og drepes, kan ikke være tenkt som „ånd" eller „sjel" i vår forstand, dertil er parallellismen med det dennesidige menneske altfor fremtredende i alle ting. Men det er ingen grunn til overraskelse eller forundring over dette. Tuxen har påvist den samme opfatning av det postmortale individ i den vediske religion. Tanu — den døde — blev opfattet som det hele og ubeskårne individ. Legemet måtte derfor ikke skades eller sønderlemmes, personen og legemet er smeltet sammen til ett. Det ene eksisterer ikke

[1] Jfr. Haugbuen Þráinn som satt på en stol i sin haug, svart og stor, blåsende på ilden. Han satt interesseløs, ønsket ikke forstyrrelser og ba om å få sitte i fred. Men da han ikke kunde slippe, gikk han med på brytekamp med gravrøveren. Han blev beseiret, „drept" og brent. „Eigi veit ek, sagði Hrómundr, hvaðan soddan kattarkyn er komit i haug þenna." Fornaldarsögur II, s. 370.

uten det annet.[1] Å filosofere over hvordan de dødes legemer tenktes, om luft eller eterisk konsistens, er et ørkesløst og overflødig spørsmål ut fra primitiv tankegang. På denne type av det postmortale menneske vil betegnelsene *helbu* og *dødning* passe utmerket. Det er meget som taler for at dette udifferentierte billede av det hinsidige menneske er det *eldste* og *oprinneligste*, og at det er sprunget direkte ut av og aktualisert av dødskulten. Imidlertid er den også den *yngste* form som vi finner, like før kristendommen blir innført i landet. Den følgende undersøkelse viser samtidig at det forelå en temmelig avvikende opfatning i bronsealderen. Er da denne kommet inn som en kile og igjen forsvunnet og tilbaketrengt av den før denne tid herskende forestilling? Man kan ikke merke at det tales eller tenkes på „et noe" eller en egenskap ved dødningen, som skilte sig ut som det „numinøst-virkningsfulle" i motsetning til det almindelige og likegyldige, slik som van der Leeuw vil ha det til i den eldste og mest primitive form for sjeletro. Såvidt man kan se, gjaldt også personen selv uavkortet som objekt for kulthandlingen. Men derimot kan man ikke se bort fra at personene tenktes å besidde en „heill" eller kraft som kunde komme de levende til gode. Både kulten og idéinnholdet i denne type må derfor sies å opvise et sterkt monistisk drag, selv om man ikke tør gå så langt som til å fastslå en psykologisk monisme.

C. *Fylgjetroen.*

Ved siden av forestillingen om den udifferentierte dødning i det hinsidige, noe som synes å peke tilbake på en udifferentiert parallell i det dennesidige menneske, har vi en sterkt differentiert type av en helt annen struktur i den norrøne fylgje. Det ligger i navnet „fylgja" (fl. fylgjur) at den er blitt opfattet som en ledsager av mennesket. Det synes da å fremgå av dette at den ikke settes i noe forhold til sjelelige funksjoner, men opfattes som et selvstendig vesen. Denne løse forbindelse mellem personen og ledsageren måtte selvfølgelig friste til en hel løsrivelse og adskillelse, så man fikk skytsånd = fylgja, som en helt selvstendig og uavhengig makt.[2] Dog må man ta hensyn til at utskillelsen fylgja = skytsånd også meget naturlig kan forklares ad kultisk vei, idet de dødes fylgjer jo blev påkalt og dyrket som skytsånder for de levende. Men at „fylgje" samtidig er anvendt og opfattet som en integrerende del av det premortale individ, synes ganske klart. Det som vanskeliggjør forståelsen av fylgjens vesen og forhold, er at den i almindelighet fører en skjult tilværelse, og kun trer

[1] Citert efter Arbman: Untersuchungen, s. 106.

[2] Når Jón Jónsson fremstiller fylgjen som personliggjørelsen av det innerste og dypeste i menneskets vesen, det eiendommelige og sermerkte som skiller det ut fra alle andre: „Fylgjan er persónugerfi hins ìnsta og dýpsta í eðli mannsins, þeirra eiginleika, er sérstaklega einkenna hann frá öðrum mönnum" (Gullöld Íslendinga, s. 206), så gjør han sig skyldig i en ulovlig idealisering av fylgjetroen, som ikke har hjemmel i de originale kilder.

frem ved store og skjebnesvangre begivenheter, og da som regel i dyreform. I kampen mellem Gunnar fra Lidarende og Hoskuld Hoskuldsson viste den førstes fylgje sig i form av en stor bjørn og Gunnars ledsagere som to hunder.[1] Osvivs fylgje kunde iakttas av kvinnen Svan, så at hun kunde advare drapsmannen Tjostolv, som var efterstrept av Osviv. Tord, Njåls gjest, så sin egen fylgje i form av en blodig bukk.[2] Fylgjer i form av ørn, falk, svane etc. omtales likeledes.[3] Ofte iakttas fylgjen i drømme. I drømme så Einar i Tverå en stor sterk okse komme inn på gården og gå omkring, for til slutt å styrte om i høgsætet. Straks efter kom husbonden Gudmund, gikk samme runde, satte sig i høgsætet og falt død om. (Ljósvetninga saga kap. 21.) Fra et annet sted i samme saga forstår man imidlertid at fylgjebegrepet vakler mellem den primitive form for fylgje og *følgevesen*. De to fylgjer som blev iakttatt av Eyjolv (nemlig to okser), *fulgte* Torvard og Hall, hans (Eyjolv Gudmundssons) uvenner. (Ljósv. s. kap. 26.) Av de eksempler Maj Lagerheim har samlet om fylgjeberetninger, var 14 av 20 drømmesyner.[4] Dette tyder da på at forestillingene som skapte drømmebilledene, var aktuelle i sagatiden. Men det forklarer også de uvante former som fylgjene optrer i. Således viste Olav Tryggvasons fylgje sig som en kjempeskikkelse med stor hamingja.[5] Denne forstørrelse er vel kjent fra drømmesymbolikken og står i forbindelse med idéassosiasjoner om det imponerende. Ellers er nettop denne notis om fylgjen med stor hamingja av overordentlig betydning for emnet. Mest vekt ligger dog på de fortellinger hvorefter fylgjen kommer ut av munnen eller på annen måte manifesterer sin intime forbindelse med personen selv. Skade på fylgjedyret betyr skade på personen. Fylgjens oplevelser fortoner sig samtidig som drømmeoplevelser i forstørret målestokk for personen selv. Her er den ofte citerte Guntrams drøm sikkerlig den klassiske illustrasjon til fylgjetro og drømmeliv.[6] Denne forbindelse mellem drømmer, drømmejeget og fylgjen kan forklare fylgjetroen som en aktualisering av drømmejeget, og kaster på den måte lys over fylgjens art. Den er menneskets ledsager, men dog så inderlig forenet med legemet under normale forhold at den minste skade

[1] Njála kap. 23.

[2] Njála kap. 41.

[3] Gunnlaugs s. kap. 2. Norrøne Gude- og Heltesagn, s. 38.

[4] Maj Lagerheim: Bidrag till kännedom om fylgja-tron (i: Svenska fornminnesföreningens tidskrift bd. 12), s. 171.

[5] Flat. I, s. 88.

[6] Benyttet i en rekke verker. Se Tylor: Primitive Culture I, s. 442. Knut Liestøl har notert en direkte kopi av Guntram-sagnet fra Lista. To mann var ute på jakt. Den ene sovnet, den annen var våken, og så kom en mus ut av munnen på den sovende. Den gjorde en ferd på bøssen som var lagt tvers over en liten bekk, og kom om en stund tilbake. Drømmeren forstørret begivenheten, gjorde bekken til et sund, geværet til „ei makalaus bru" osv. nettop som i Guntram-sagnet. I et annet eksempel har den samme forfatter fortellingen om en sovende som fylgjen (voren) forlot i skikkelse av en bie. Den iakttagende stengte den inne i et jordhull, og drømmeren fortalte da han våknet, at han var blitt stengt inne i en jordhule. Knut Liestøl: Segner, Oslo 1939, s. 83 f., 208.

på fylgjen overføres til personen. Ved døden forlater fylgjen legemet. Da kong Magnus den gode lå på dødsleiet, så man fylgjen i form av en gyllen fisk komme ut av munnen på den døende. Den forsøkte å finne veien tilbake, men forgjeves, og kong Magnus døde.[1] Vi ser herav at fylgjetroen etablerer skille mellem legemet og fylgjen. Passivitet i søvn og ved død bringer fylgjen til aktivitet. Normalt legemlig liv derimot holder fylgjen i passivitet. Den bor i legemet som en usynlig agens, men kan frigjøre sig og optre i polymorf skikkelse, som regel i dyr, fugl eller fisk. Bodvar Bjarkes eksempel kan her belyse tankegangen i eldre tid. Han lå selv passiv og sov, mens hans fylgje i form av en stor kraftig bjørn deltok i striden. Men da han selv blev vekket og blev med, forsvant bjørnen. (Hrólfs saga Kraka, kap. 20.) Man kan ikke forstå at fylgjen har vært satt i forbindelse med sjelelige funksjoner.

Med denne *fylgjeforestilling innføres en ren dualisme* i opfatningen av mennesket, og bare derav er det klart at dødningetroen og fylgjetroen tilhører hver sin epoke i åndslivets historie. På fylgjen passer Tylors definisjon av en sjel som er i stand til å forlate legemet, men ellers rammes fylgjens egenart best av van der Leeuw's definisjon av „the external soul".

Efterat spørsmålet om fylgjens premortale forhold er bragt for dagen, melder den annen del av problemet sig, om den også optrer som den postmortale representant for individet. Noe almindelig navn på de døde synes ikke fylgje å ha vært. Men *dødes fylgjer* omtales oftere, og det er derfor klar forbindelse også fra fylgjen til det hinsidige menneske. I forholdsvis ny tid har fylgje vært brukt om avdøde på Island. En mann i Myresyssel hadde sin mor til fylgje. Men hun optrådte så hårdhendt at hun skadet sønnen mer enn hun gavnet ham, og drepte både folk og fe.[2] Bak de kvinnelige „skotter" (de som går med skaut) og de mannlige „morar" (de rødbrune) skjuler sig dødes fylgjer i menneskelig drakt. Ut fra fedrekultens synspunkt er uttrykkene „ættarfylgja" og „kynfylgja" dannet. En erindring om at også de avdødes fylgjer kan optre i dyreskikkelse, har man i fortellingen om attergangeren Hrapp på Island. Om ham sies det at han drepte nesten hele sin slekt i aptrganga (hann deyddi flest hjón sín í aftrgöngunni). Da Torstein, Hrapps svigersønn, sender en båt med folk for å overta eiendommen, kommer en stor sel med menneskeøine og svømmer rundt båten. Alle ombordværende på en undtagelse nær druknet.[3] Det er

[1] Harald Hardraades saga. Fornmanna sögur VI, s. 229: „. . við þann höfga opnaðist muðr hans, ok sýndist mönnum sem fiskr rendi ór munni hans, ok hafði gullslit, ok þegar vildi fiskrinn aptr renna í munninn, en náði eigi." (Sml. Guntram-sagnet. Fr. v. der Leyen, Lesebuch der deutschen Volkssage, Berl. 1933, s. 5 f., anm. s. 127.)

[2] Ísl. þjóðs. I, s. 359.

[3] Laxd. s. kap. 17. I en legendarisk utsmykning av Tore Hjorts drap i Flateyboken blir først Tore drept, men i dødsøieblikket løses hans fylgje i form av en hjort ut av hans legeme. Hjorten flykter, og kongen (Olav Tryggvason) lar hunden Vige forfølge og drepe den. Snorre har helt utelatt denne beretning og lar tvert imot Tore såre hunden. Fortellingen bekrefter imidlertid forestillinger om dyrefylgje også for det postmortale

øiensynlig fortellerens mening at selen var Hrapp, ellers vil det være vanskelig å få mening i fortellingen. Den vidner klart om slektens forhold til de hinsidige representanter: de hellige fedre som står for dens liv og velferd, og som derfor får dyrkelse, ære og offer, men som også gir igjen. Fylgjen som kultobjekt forekommer i en av Flateybokens fortellinger fra kristen tid på en illustrerende måte (I, s. 420). Tidrandes død tilskrives slektsfylgjene (fylgiur ydrar frænda). Og årsaken til dette var igjen at de ikke fikk noen „skatt" av slekten (hafa önguan skatt af ydr). Denne skatt som fylgjene ikke fikk, må da forståes som slektens kultiske handlinger som var uteblitt. Fremstillingen sees å være farvet av den nye tids opfatning, de religiøse ydelser betegnes som skatt, tributt, byrde. Men meningen synes iallfall klar: det er fylgjene som representerer de avdøde fedre. Og er det så, da ligger det nær å betrakte diser, hamingjadiser og skytsånder i likhet med disse (morar, skottar o. s. v.) som sekundærforestillinger skapt av en *primærforestilling* med utgangspunkt i de dødes fylgjer. Efter dette har vi da rett til å fastslå *fylgje både som et pre- og postmortalt element* i mennesket, med andre ord: fylgje som en form for det hinsidige menneske og fylgje som en integrerende del av det dennesidige menneske. Den religiøse interesse ved fylgjen samler sig i det hellige kraftfylte og mystiske element. Fylgjen er fri og ubunden, med en langt større aksjonsradius enn kroppen, den er bærer av andre krefter og evner: kan gi varsler, gi råd i vanskelige ting, gripe inn i gårdens og slektens liv. Med andre ord, den er heill-førende og bærer av overmenneskelige evner og goder. Det er klart at slike forestillinger ligger overordentlig vel til rette for religiøs dyrkelse. Og det må tenkes at den ved døden befridde fylgje helt naturlig blev basis for religiøs ærefrykt og beundring.[1]

individ. De fleste eksempler fra yngre sagaer synes å være preget av troen på fylgjen som *skytsånd*. Den utførlige omtale man får i Vatnsdæla saga om fylgjene, viser at de opfattes som slektens gode følgeånder som advarer, hjelper og våker over de levendes velferd. a) I alle eksempler hvor fylgjene griper inn med voldshandlinger, har man det samme, likeså der hvor de måles med de forskjellige slekters styrke. Fylgjetroen ligger i slike tilfelle meget nær hamingja. b) I de tilfeller hvor det berettes at personen ser sin egen fylgje, ja, opsier forbindelse med den, foreligger det klare vidnesbyrd om en selvstendig ledsagende skytsånd-tro, slik som særlig islendingene efter hvert utviklet den. c) 1) Ingemund så fylgjen 3 netter på rad og hørte advarsler mot å reise i gjestebud til Groa. Han adlød og undslapp hennes trolldom. Vatnsd. s. kap. 36. 2) Kjallak ba sin svigersønn om ikke å ha noe utestående med Gulltore, da hennes fylgjer var sterkere enn hans. Þorskfirð. s. kap. 6. Tre av Torstein Siduhallssons fylgjer påla ham flere netter på rad å drepe sin træl. Þorsteins saga Síðu-Hallssonar (utg. 1902), s. 24 f. 3) Se Hallfred Vandrådeskald, som ser sin fylgje, en valkyrielignende skikkelse, og sier op sin forbindelse med henne. Hallfr. s. kap. 11.

[1] Dette kan imidlertid ikke opfattes i retning av van der Leeuw's kraftsjel, som Andreas Oldeberg er inne på i sin for øvrig udmerkede opsats om fylgjen i „Rig" 1927, s. 173–78.

D. Fylgjen og sjelelivet.

Fylgjens passive forhold til sjelelivet har allerede vært berørt. Før vi imidlertid søker å følge fylgjen videre i forestillingene om „ham", „vord", „feigd" o. s. v. i nyere tid, er det nødvendig å søke større klarhet i nevnte punkt. At fylgjen optrer som dobbeltjeg, er tilstrekkelig klarlagt; men kan den også optre som menneskets virkelige jeg? På dette spørsmål synes svaret å bli absolutt negativt. Ikke fylgjen, men hugen (hugr) innsettes som det handlende jeg. I alle uttrykk som betegner ens refleksjon, bestemmelse, tilskyndelse, følelse og bevissthet, står „hugr" som subjekt. Hugen sier, hugen snur sig, hugen går en i møte, hugen prøver, hugen har lyst, begjerer, forbitres, beslutter, forestiller sig, betenker sig o. s. v. (Se Fritzners Ordbog sub verbo.) I ingen av disse funksjoner kunde det tenkes at fylgjen tenkte, besluttet, forbitredes, fikk begjær eller forandret sig. Det norrøne „hugr" er blitt oversatt sjel, men dette er en misvisende og unøiaktig oversettelse. Ernst Arbman har truffet det meget bedre når han definerer hugr som „Sitz der geistigen Fähigkeiten und des ganzen psychischen Lebens". Begrepet er i så måte nær beslektet med det greske thymos (θυμός) og kunde passende oversettes med „det indre menneske" eller „selvet".[1]

Den nærmeste parallell til fylgja er den greske psyche. Ifølge Homers fremstilling har denne heller ikke noen direkte forbindelse med sjelelivet. Tross utviklede psykologiske begreper og et rikt psykologisk ordforråd kan det ikke påvises et eneste sted hvor Homer stiller de bevisste sjelelige funksjoner i forbindelse med psyche. Disse knyttes til bestemte legemlige organer som mellemgulvet, hjertet, nyrene, eller til tenkte psychiske centralorganer som thymos, nus (sinn, forstand, gemytt). Psyche har ingenting med disse organer å gjøre. Den „sover" i legemet.[2] Men det er litt vanskelig å forstå at Arbman vil kalle denne type for „Bildseele".[3] Dette synes likeså meningsløst som å identifisere forestillingen om den udifferentierte dødning med sjel.

---

[1] Arbman, op. cit., s. 211. Derfor er Fritzners definisjon 3 av hugr helt misvisende når han sier at hugr er „Menneskets Sjæl saadan som man tænkte sig den virkende udenfor Legemet tildels efter at have iført sig en anden Skikkelse". (Ordbog sub verbo hugr.) Visstnok forekommer det i de yngre sagaer tilknytninger til en sjeletro omkring hugr, og en forveksling av ham og hugr som f. eks. i Háv. Ísfirð. s. kap. 20. Det som ligger til grunn for denne forveksling, er frykten for „hugskot", en eksteriorasjon av den indre uvilje, som tenktes å fare som et projektil mot den hvem uviljen gjaldt. I sammenheng hermed kan pekes på at hugr er brukt som kjenning for trolldom, „vindr trǫllqvenna" (Sn. E., Skáldsk. kap. 88, F. J. 1931, s. 191).

[2] Arbmans analyse, op. cit., s. 95.

[3] Die Psychevorstellung bietet nämlich ein treffendes Beispiel jenes beinahe universellen, oder doch auf gewisser Kulturstufe universellen, und in allem Wesentlichen vollständig uniformen Seelentypus, den wir mit dem Namen „Psyche(-seele)" oder „Bildseele" bezeichnen wollen. Arbman, op. cit., s. 96.

Ifølge hele sin struktur hører fylgjetroen til i den norrøne „brennold" på samme måte som den greske psyche i likbrenningstiden omkring Middelhavet. Dette tillater en bestemt kronologisk plasering av fylgjetroen, nemlig innenfor den tidsperiode som man i almindelighet begrenser til bronsealderen.

Tross alt er det noe uferdig og halvt over fylgjetroen. Det kunde godt tenkes at forestillingen aldri slo slik ned i folketanken at den blev tatt op og bearbeidet i noen stor utstrekning. Meget kunde tyde på at forestillingen virkelig blev innført og døde bort med en bestemt kulturbølge og en bestemt slekts forsvinnen. Iallfall har ikke denne menneskets mystiske ledsager, dets „alter ego", fristet våre fedre til dypsindige spekulasjoner. Formodentlig fordi den ikke appellerte tilstrekkelig til tanke, lynde og fantasi. Visstnok kan man innvende at det spekulative i det hele tatt ikke har ligget for dem, men eddadiktene viser dog både tankedybde og dristig fantasi omkring emner som har grepet den norrøne ånd. Det som har fanget den norrøne fantasi i fylgjetroen, viser sig å være fylgjens foregivne manifestasjoner, særlig dens evne til å optre i forskjellig skikkelse ɔ: *hamskiftet.* Dette begrep ligger nær og forutsetter en lære om metensomatose. Det er derfor håp om at vi på denne vei kan kaste noe mere lys over fylgjens grunntanke, skjønt stor forsiktighet bør tilrådes av hensyn til de mange elementer som blander sig inn på dette felt, og dets nære naboskap med eventyret.

E. Ham og hamskiftetroen.

Både i sproget, litteraturen og i norsk folketradisjon er det en rikdom av vidnesbyrd om en evne hos visse personer til å kunne skifte ham ɔ: gå over i et annet legeme. De sproglige uttrykk gir følgende oplysninger om begrepet og dets variasjoner: *hamr:* den ytre bedekning som betinger form og utseende, *hamast:* komme i ekstatisk ophisselse, berserkraseri, *hamskiptast:* skifte utseende, *hamhleypa:* en som går i fremmed skikkelse, *einhamr:* „enformet", som ikke skifter ham, *hamramr:* med evne til å skifte ham, som pleier å iføre sig annen skikkelse.

Ut fra de sproglige uttrykk er det tillatt å slutte at hamskifteforestillingen har vært almindelig utbredt og antatt. Den sproglige utvikling tyder nemlig på lang tids bruk og stor differentiering. Det samme tyder den gjennemførte anvendelse på: guder, jotner, tusser, helter og almindelige mennesker skifter ham. Odin skiftet ofte ham og optrådte både som fugl, fisk og orm (Heimskr., Yngl. s. kap. 7). Da han bragte skaldemjøden fra Gunnlod, optrådte han i ørneham (Sn. E. Skáldsk. kap. 6, F. J. 1931, s. 84). Freyjas fjørham er en litt annen utgave av hamskiftetro. Øiensynlig tilhører denne forestilling om en disponibel ham en mer rasjonalistisk og reflekterende tid. (Sæm.-E. Þrymskv. str. 3, F. J. 1932, s. 114.) Derimot er frem-

stillingen av Lokes hamskifte av en primitiv og original karakter. Han fremtrer i ennu flere former enn Odin: som merr (Sn. E. Gfg. kap. 25, F. J. 1931, s. 46 f.), som sel (Sn. E. Skáldsk. kap. 16, s. 99), som laks (Sn. E. Gfg. kap. 36, s. 68 f.; Sæm.-E. Lokasenna, F. J. 1932, s. 113). Jotnen Tjatse optrådte i ørneham (Sn. E. Skáldsk. kap. 3, F. J. 1931, s. 80). En tusse (þurs, troll) viste sig for kong Hjorleivs menn som en rev (brunnmigi) og forsvant inn i berget (Hálfs s. k. 5). I Volsungasagaen er hamskiftet sterkt fremtredende og brukes for å dramatisere begivenhetene og som hjelpemiddel til å fremheve det selsomme og usedvanlige. Siggeirs mor skapte sig om til en elg og åt op ni av Volsungs sønner. Sigmund og Sinfjotle tok ulveham og gikk ut av hamen hver 10de dag. En seidkone og Signy byttet ham, og seidkonen lå hos kongen, mens Signy gikk til sin bror Sigmund (Volsunga saga kap. 5—8). Forestillingen i denne saga viser sig å avvike adskillig fra den primitive form. Hamen avlegges og henges op som et klæsplagg. Og den begrenses ikke til dyreskikkelsene, men omfatter også andre menneskelige former enn personens egen. I så måte minner fremstillingen herom mer om *eventyret* enn om den religiøse tradisjon. Det egentlige skille mellem stadiene i hamskiftetroen gir forestillingen om *legalt* og *illegalt* hamskifte. Det legale tilhører eddadiktenes tid. Man merker intet usedvanlig, intet overraskende, intet lovstridig ved hamskiftet. Det hører likesom til det tilvante og dagligdagse. I sagalitteraturen derimot dukker en annen side frem, nemlig at hamskiftet tilskrives tryllekyndige personer, seidkoner og seidmenn.[1] Enten har det allerede foregått en end-

[1] D. Strömbäck har i sin avhandling „Sejd", Tekststudier i nordisk religionshistoria (=Nordiska texter och undersökningar 5, Lund 1935), utførlig behandlet den illegale side og definert den som et ekstatisk-shamanistisk fenomen. Det grunnsyn seiden bygger på, er det samme som fylgjetroen, nemlig en frisjel som kan løses ut av legemet og påvirke objektet. Påvirkningen kalles „atsókn", identisk med „å laupa å" i moderne sprogbruk i norske dialekter (se nedenfor). Men til forskjell fra fylgjetroen, hvor det er *fylgjen* som er den aktive partner og den bestemmende faktor, er det i seiden *personen* selv som ved magiske midler utløser fylgjen (vorden, hugen) og tar ham på sig. Den treleddede prosess som er felles både for den magiske og religiøse fylgjetro, har derfor forskjellige subjekter.

Strömbäck tar først og fremst sikte på fenomenet seid, og går ikke inn på noen psykologisk og religionshistorisk analyse av ham og fylgje. Han berører imidlertid flere ganger problemene og gir også sin definisjon. Og da jeg mener at denne lider av uklarhet, blir jeg nødt til å stanse et øieblikk ved hovedpunktene i hans behandling.

For Strömbäck er ham et *konstant* begrep. Dette kan skrive sig fra at han behandler ordet som tekst-materiale mer enn som begrep. Han har visstnok selv følt vanskeligheten og har skjelnet mellem et magisk hamskifte i motsetning til et primitiv-psykologisk. Som eksempel på forfatterens definisjon kan anføres: „Ordet hamr är i litteraturen ett uttryck för antingen den mänskliga hamnen (kroppen) eller den hamn eller „själ", som tänktes (vid vissa tillfällen) kunna lämna kroppen" (op. cit., s. 173). Det er imidlertid utilrådelig å utstrekke anvendelsen av ordet ham både til den ytre skikkelse og til den potens som tenktes å ta på sig hamen, altså til å bety både „legeme" og „sjel" samtidig. Dette kan best belyses av det eksempel som forf. selv benytter, nemlig Skuld i Hrólfs saga Kraka.

ring i opfatningen i retning av en mer nøktern og livsnær opfatning, eller det er religionsskiftet som også her har satt inn med endrede forestillinger. Spør man efter den primitive og oprinnelige hamskiftetros miljø og etnologiske forutsetning, kommer man uvilkårlig til den slutning at fenomenet kun kan forklares på grunnlag av en sterk religiøs naturalisme med flytende grenser mellem dyr og mennesker i en uvirkelig og gjøglende tilværelse. En tilsvarende idéverden finner man ellers kun i de *totemistiske kulturkretser*, hvor samfund mellem menneske og dyr eller menneske og plante tilhører den naturlige orden. Og fra et psykologisk standpunkt er det derfor ingenting som taler imot at befolkningen har levd i et totemistisk samfund her nord i steinalderen. Det er endog meget som taler for at fylgjedyrene er gamle totemdyr og virkelig ætte- og kynfylgjer for samme slekt. Det sikre moment er i ethvert fall at hamskiftetroen tilhører en forhistorisk tidsperiode og derfor er av meget stor elde.[1]

Begrepet ham er gått ned til nutiden og kjennes i forskjellige deler av landet. Hamen på Sørlandet er „noe" som viser sig, og som må tolkes efter drakt og farve etc.[2] I Setesdalen er „ham'e" en gjenganger som døde før den bestemte tid og før hans livsmål var fullt.[3] Andre steder synes hamen og „feigd"en å være identiske. Den optrer med lys (nålys, feigdelys). Hamen optrer derfor også efter døden.[4] Det synes dog som feigden er mer forbundet med fylgjen, og den har derfor mindre interesse i denne

Skuld sitter på sin seidhjell og sender sin ham i form av en galte. Men siden Skuld ikke forsvinner i hamen, men fremdeles opholder sig på seidhjellen, kan det ikke være hun selv, men dobbeltjeget som tar skikkelse av galte på sig. Vi får da tre elementer: a) Skuld, seidpersonen, b) dobbeltjeget som opererer på egen hånd, og 3) dobbeltjegets form i galten. Det er den samme forestilling som ligger til grunn for Snorres fremstilling av Odins hamskifte. Kroppen (búkrinn) lå som sovende eller død, dobbeltjeget går ut på lange ferder i *forskjellige* skikkelser.

Dobbeltjeget er derfor det primære og konstante, hamen det sekundære og skiftende. Det enkle hamskifte opererer kun med *enkeltjeg*, og på dette passer forf.s betegnelse „gestaltväxling" glimrende. På fylgjen (*dobbeltjeget*) derimot kan man bruke forf.s betegnelse om „materialisering av frisjälen", når denne fremstilles i forskjellig form. Derfor er det også misvisende når forf. identifiserer túnriða med ham. Ordbetydningen er ifølge forf.s redegjørelse (s. 169) *luftfarer*, og han foreslår en oversettelse av Hávamál 155 hvorefter nettop den i luften lekende og forvillede (fylgje) skal hjelpes til å vende tilbake til sin egen ham, sin egen hug (s. 180). Strofen er karakteristisk for fylgje-forestillingen. Og man får vite at fylgjen eller dobbeltjeget kan forville sig og "leica lopti a". Ham og hug eller „heimham" og „heimhug" brukes nettop i denne merkelige strofe om det vi kaller legeme og sjel. Istedenfor fylgje kan man også sette „vǫrðr", og nettop for slike tapte vordar må „varðlok(k)ur" være bestemt.

[1] Frivillig og ufrivillig hamskifte er et yndet motiv i den litteratur som er samlet i Fornaldarsögur. Anvendelsen ligger for det meste meget nær eventyrets og tyder på opløsning av den primitive naturalisme, noe som også stemmer med avfattelsestiden for de fleste av nevnte samlings skrifter.

[2] Storaker: Menneskelivet, s. 62.

[3] Skar: Sætesdal III, s. 99 ff.

[4] Storaker, op. cit., s. 66 f., 82.

forbindelse, men spørsmålet om fylgjens og hamens gjensidige forhold trenger sig imidlertid her frem til nærmere redegjørelse. Da jeg begynte å arbeide med hamskiftetroens forestilling, hadde jeg lenge den opfatning at ham og hamskifte bare var biprodukter av fylgjetroen. Ved første omgang tok den sig nemlig ut som en form for dualistisk antropologi og derfor av yngre dato enn den postulerte eldste monisme. Men ved å analysere leddene i fylgjetroen og hamskiftetroen side om side opdaget jeg at fylgjetroen hadde tre ledd, mens hamskiftetroen bare hadde to, og altså presenterte sig som en enklere og mer primitiv form enn den første.

Fylgjetroen: personen selv (X), hans (hennes) fylgje (Y) og fylgjedyret (hamen) (H) = X + Y + H. Hamskiftetroen: personen selv (X), hamen (H) = X + H.

Jeg måtte derfor revidere min første opfatning og fant da at hamskiftetroen ikke røpet dualistisk opfatning av mennesket, men en duomorf eller polymorf fremtreden. Selve personen gikk over i hamen ɔ: den dyreform som blev valgt. Når f. eks. Olav Hoskuldsson på Island slaktet oksen „Harri", viste det sig at han hadde drept den mann som optrådte i okseham. Moren kom nemlig til ham om natten og sa han hadde drept hennes sønn, og til straff herfor skulde Hoskulds egen sønn drepes.[1] Og når guder og jotner optrådte i ham, ifølge eddadiktene, så var personen *absorbert* i hamskikkelsen. Den eksisterte ikke utenfor med et alter ego som i fylgjens tilfelle. Blev hamen drept, som i Tjatses tilfelle (jotnen i ørneham), så var dermed personen drept og annihilert. Hampersonen er med andre ord „mangeformet". Forskjellen på ham- og fylgjetro fremgår ennu klarere av det handlende subjekt. Dette er for hamskiftet *personen selv*. Det materielle og håndgripelige individ optrer i en *annen skikkelse*, men er alltid identisk med sig selv i den optredende form (ham). I fylgjetroen derimot er det fylgjen som tar skikkelse av et dyr eller et annet vesen, mens individet blir sig selv likt. Her er det *fylgjen*, menneskets usynlige partner, som optrer som subjekt for handlingen. Det kroppslige individ derimot forholder sig helt passivt til sin egen fylgje. Fylgjetroen bygger derfor på forestillingen om menneskets alter ego og dets evne til å materialisere sig, og til å optre i en dobbelt-utgave av personen. Denne differentierte og helt forskjellige opfatning av mennesket må derfor ifølge all analogi tilhøre et senere stadium, selv om det er forbindelse mellem fylgjetroen og hamskiftetroen. Istedenfor det panpsykisk opfattede individ som ikke skiller sig sterkere ut fra dyreverdenen, og som ligger til grunn for hamskiftet, har fylgjetroen beholdt muligheten av hamskifte, men innført et helt nytt billede av mennesket med evne til å nå ut over sig selv og sin egen persons begrensning. Denne grenseoverskridende evne er tilskrevet en mystisk dobbeltgjenger, fylgjen. For å gi ennu en definisjon av forskjellen på de to begreper kan hamskiftet defineres som *metamorfose*, mens fylgjetroen bygger

[1] Laxd. s. kap. 31.

på *metensomatose*. Det kan derfor ikke være tale om at fylgjen skulde være en omtydning av hamen, og at fylgjetroen skulde være eldst. Efter hvert som den konkrete og realistiske opfatning av mennesket bredte sig, falt hamskiftet ut som noe unaturlig; det viser sprogets betegnelser „einhamr" og „hamramr", idet det første blev tillagt personer in bonam partem, mens det siste derimot blev opfattet in malam partem. Til slutt blev hamskiftet overført til trolldommens — og eventyrets — verden. Fylgjetroen derimot fulgte med også i den nye realistiske opfatning av mennesket og fordeltes på nyutviklede områder, slik at vi ennu kan fastslå reminiscenser av den i den folkelige tradisjon. For det hinsidige menneske har ham og hamskifte ingen interesse, såvidt det nu kan sees. Derimot åpner metamorfose-begrepet mulighet for at mennesket efter døden kunde tenkes å gå over i helt uvante og nye former, f. eks. i alveskikkelse. Den uvirkelige sfære og den sterke natursymbolisme som preger hamskiftetroens tid, kan også forenes med en tilsvarende hinsidighetstro. Det er nok å minne om at eskimoer og indianere også deler troen på hamskifte og samtidig har forestillinger om et jord- eller luftparadis med lykkelige jaktmarker og fortsatt tilværelse. (Se mere herom i det følgende.) Som resultat av denne undersøkelse kan vi da fastslå at ham og hamskifte ikke har noe med psykologi å gjøre, men i høiden gir bidrag til den norrøne opfatning av mennesket. Anderledes derimot med det gjenstående begrep „hamingja".

F. *Hamingja.*

Ordet må være dannet i hamskiftetroens tid, siden det har optatt grunnordet „hamr" i sig. Som hunkjønnsord deler det klasse med fylgja og brukes symbolsk som dette om kvinnelige vesener.[1] Man har også ment at det brukes synonymt med fylgja. Det sted som siteres til bevis herfor, er Viga-Glúms saga kap. 9, hvor Vigfus's hamingja beskrives som en kjempeskikkelse. Vanskeligheten er imidlertid den at beretningen omhandler en drøm. Og beviskraften må derfor innskrenkes til drømmepsykologiens område. Av drømmer kan man slutte at forestillingen om personens hamingja skapte sterke reaksjoner, og drømmeforestillingene fikk preg herav. Men dette er ikke det samme som en gjengs tro på at det eksisterte kvinnelige eller mannlige utgaver av en persons hamingja. Jón Jónsson, Grønbech o. fl. mener dog at hamingja i sin tid gjengav det som man i nutiden legger i betegnelsen „sjel", og har bygget op en hel norrøn psykologi på dette grunnlag. Grønbechs opfatning går ut på at hamingja er en primitivt opfattet livssjel, som danner basis for sjelelivet og de høiere åndsevner, og derfor betegner „lykken". Personlighet, sjel, liv er således efter Grønbechs tolkning innbefattet i hamingja.[2] Denne relativisering av sjelebegrepet

[1] Se Vafþr. str. 49, hvor Mogtrases døtre blir kalt hamingjur.
[2] Vilh. Grønbech: Vor Folkeæt i Oldtiden II, s. 79 ff.

og dets overførelse på hamingja står ellers i overensstemmelse med van der Leeuw's teori om den primitive sjelestruktur. (Se ovenfor s. 189 f.) Begge forfattere bygger sin grunnanskuelse på Tylors animistiske teori, hvorefter besjeling ɔ: forestillingen om en i tingene og vesenene iboende kraft, danner utgangspunktet for troen på sjel. Denne opfatning er i nyere tid stillet ansikt til ansikt med en mer inngående analyse av primitiv sjeletro eller primitive forestillinger om mennesket i denne og den postmortale tilværelse, og hele problemstillingen er endret siden Tylors animistiske teori blev lansert. Man kan si at en rekke fremragende forskere på dette område har forvekslet primitiv psykologi med primitiv antropologi. Ernst Arbman sier derfor i sin omfattende undersøkelse av primitive sjeleforestillinger at han aldri har truffet et slikt sjelebegrep som det Grønbech vil overføre på norrøn grunn.[1]

Selve ordbetydningen skulde heller ikke friste til å gjøre hamingja til betegnelse for sjel. Det betegner både individets og slektens sum av dyktighet, evne, lykke og fremgang, men brukes aldri synonymt med „hugr" om sjelsevner eller om livet i sig selv. Derimot har det mange tilknytningspunkter til fylgje-begrepet. Mest bemerkelsesverdig er det at begge gir uttrykk for et dobbeltjeg (ledsager). Den store forskjell på fylgje og hamingja som med en gang springer i øinene, er at individet ikke kan dirigere fylgjen, derimot kan det bestemme over sin egen hamingja, iallfall slik at det kan overføre eller holde den tilbake. På den annen side har man riktignok også uttrykk som disse: „dersom hamingja tillater" (ef hamingjan lofar, Vatnsd. s. kap. 8). Begge er derimot heill-førende elementer og forbundet med det hellige i mennesket. Forklaringen på denne parallellisme med fylgjen må dog ikke forville. Ordets og begrepets senere utvikling og anvendelse viser allikevel at vi har med helt forskjellige ting å gjøre. I moderne islandsk er det anvendt på det konvensjonelle område og betyr rett og slett „lykke". Hamingjuósk er den moderne gjengivelse av „lykønskning". I den store ordsamling som er bygget på hamingja som grunnord, samlet i Fritzners ordbok, vil man dessuten finne alle ønskelige oplysninger om den utvikling som har ført til det moderne resultat.[2] Fra et kulturstandpunkt må man beklage at et ord som har en så lang historie og har vært innarbeidet på en så harmonisk måte i sproget, er falt helt ut av norsk sprogbruk. Men den primitiv-religiøse grunnbetydning har muligens hatt noe med ordhistorien å gjøre. Takket være den sammenlignende religionsforskning kan hamingja i oprinnelig og religiøs betydning sidestilles med betegnelser for den menneskelige mana, som „tondi" og „hasina" i den indonesiske kulturkrets. I sig selv er tondi hverken identisk

[1] Arbman: Untersuchungen, s. 221 ff.

[2] *Hamingju-lauss*, forlatt av lykken, *-leysi*, ulykke, *-maðr*, lykkelig menneske, *-mikill*, begunstiget, *-raun*, prøve, *-samliga*, lykkebringende, *-skipti*, omskiftelighet, *-skortr*, mangel på lykke, *-tjón*, tilintetgjørelse av lykken.

med sjel eller det belivende prinsipp, ja, ikke engang nødvendig for livets beståen, men bare det mystiske tillegg som betinger et menneskes lykke og velferd. Hasina og tondi kan tapes, styrkes, overføres, tilbakeholdes. Det er forsåvidt et ambivalent element. Både i Indonesia og andre steder i verden er det derfor blitt en betydningsfull operasjon for medisinmenn eller andre sakkyndige å bringe et individs tapte tondi tilbake. Det som har fristet mange til å tenke på sjel, er de tilsynelatende konkrete forestillinger og den primitive symbolikk som naturfolkene ynder. Uten tvil ligger „kraftsjelen" til grunn for den forestilling man ofte møter om den såkalte lille sjel, den yngre bror og ledsager.[1] Kraftbegrepet er av den moderne forskning fastsatt som en „mysteriøs-magisk potentialitet".[2] Det hører hjemme i en periode av menneskets utvikling da de rasjonelle og logiske årsaksrekker endnu ikke var opdaget som forklaring på livets fenomen, og da man enda levet i den primitive symbolikks æra. Og når vi prøver det norrøne hamingjabegrep på dette grunnlag, er det intet overraskende eller vill-ledende i det vi hører om hamingja'ens virkning. Eyjolv Gudmundsson på Island trøstet sig ikke til å utføre drapet på Torarin Ofse uten ved hjelp av kongens hamingja.[3] Kongelige sendemenn betinger sig likefrem å få hjelp av den kongelige hamingja: „Þurfu ver miog konungr þinnar hamingiu" (Flat. II, s. 58). „Þa ma enn vera at letti med yduarre gift ok hamingiu" (Flat. I, s. 380). Islendingen Torstein gjorde overlegninger med hensyn til fremtiden og dens opgaver og bestemte sig til „at hann mun treysta á hamingju föður sins" (Vatnsd. s. kap. 3). Formelen „å legge til sin hamingja" synes å ha vært ofte brukt.[4] Det vil lett forståes på denne bakgrunn at det å gjøre hamingja til sjel og personlighet innfører helt meningsløs sammenheng i sagaens fortellinger. Det primitiv-religiøse moment som karakteriserer krafttroen, kommer videre godt frem i det kollektive begrep som knytter sig til den. Ikke dyktighet og personlig innsats legges til grunn for bedømmelsen av de enkelte personers prestasjon, men slektens hamingja. Da Kveldulv får vite av Olve at sønnen Torolv var fallen og hadde stupt nesegrus foran kongen, blev han overbevist om at ikke fiendenes hamingja kunde overvinne hans og hans slekts.[5] Hamingja'en er den mystiske „bestemmer" av livets hendelser. Men den er ikke organisk forbundet med individet og ikke nødvendig for selve livsfunksjonene. Den forutsetter således et svakt personbegrep og beviser bare derved sin alder. Samtidig røper den dog også ved sin struktur tilknytning til en dualistisk opfatning av mennesket som peker frem til fylgjetroens tid. Men hamingja danner *intet konstitutivt* element for mennesket, slik som

[1] Bernhard Ankermann: Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern (i: Zeitschrift für Ethnologie, Berl. 1918), s. 104 ff.

[2] Ernst Arbman: Seele und Mana (i: Archiv für Religionswissenschaft, Bd. 29), s. 293.

[3] Íslenzkar fornsögur (Ljósvetninga saga B, Eyjolfs saga [Kbh. 1880]), s. 254.

[4] Laxd. s. kap. 21. Vatnsd. s. kap. 13.

[5] Egils s. kap. 24.

fylgjen, kun et *komplementært*. Den representerer ikke individet selv, er ikke nødvendig for livets ophold eller de sjelelige funksjoner. Og Grønbechs tolkning kan derfor ikke passe. Ifølge norrøn opfatning er det fylgjen på den ene side som er opfattet som „sjel" ɔ: som personlighetens grunnlag, mens hugen på den annen side opfattes som centrum for de sjelelige funksjoner. Hamingja synes vesentlig å ha vært opfattet som et *premortalt* element, men siden det også har en så sterk kollektiv karakter og tilhører slekten, får det derved også plass som et *postmortalt* element ɔ: et gode som følger slekten hinsides, og hvorav den kan dele ut til efterkommerne.

G. *Dobbeltjeget i folketradisjonene.*

På samme måten som sproget endres fra slekt til slekt, skifter ordforråd, endrer bøining og syntaks, så foregår det også en stadig endring i folkenes forestillingsliv. Begreper opstår og forsvinner, endres og fornyes. I den kollektive masse hersker samme lov som for det enkelte individ. Livsretning og livsinnstilling bestemmer interessen og opmerksomheten for det som skjer. Det som ikke lenger kan leve i centrum av opmerksomheten og interessen, vil trenges ut i periferien av bevissthetslivet og efter hånden overgis til den store glemsel. Det som beholdes av det tidligere aktuelle tankestoff, konsentreres og forenkles ned til et minimum. Med tanken på de i tidligere tider så grunnleggende begreper om mennesket i pre- og postmortal tilstand som de ovenfor behandlede, stilles man da overfor det ikke uviktige spørsmål om i hvilken utstrekning de gamle begreper og tankemønstrer er bibeholdt gjennem de nye tider med endrede livsforhold og syn på mennesket. Søker man da i nutiden efter hamingja, ham og fylgje, viser det sig at av den første er det intet i selve sproget, og selve begrepet er utslettet med undtagelse av reminiscenser i „fiskelykke", „jaktlykke", „vinnelykke" o. s. v. Egentlig ham og hamskifte er forvist til eventyrets verden, og det eneste som er igjen, er erindring om dobbeltjeget.

Under betegnelsen „hugham" og „vord" har man fremdeles forestillinger som kommer meget nær fylgjen i førkristelig tid. Det som synes å ha hjulpet til med å holde liv i de gamle tanker, er den folkelige sykdoms- og ulykkeslære. Merkelig nok er det *hugen*, som ellers har inntatt intellektets hedersplass, som i den folkelige tro blir satt i forbindelse med mystikk. N. Lid gjengir den setesdalske tankegang på følgende måte: „Dei tenkte seg i Setesdal (liksom elles på Sørlandet og Vestlandet) at hugen i slike tilfelle tok „ham" på, det dei kalla hugham, og for ut som ein serleg skapnad. Sjølve gjerningi kalla dei gjerne „å fljuga å" eller „å laupa å", og um det var sjukdom det valda, kalla dei det flog og ålaup. Den som hadde evne til slik innverknad, sa dei, hadde hugham eller flogham, eller

han var hamgalen."[1] Lid peker på at hugham i Setesdal har vært navn på et slags dobbeltgjenger. Som eksempel nevnes at når en mann en dag var huga på å gå til seters efter hesten, kunde man på seteren høre hvordan han gikk utenfor døren.[2] Lid mener derfor også at hugr, hamr og fylgja står i nær forbindelse med de ennu bevarte forestillinger om dobbeltjeget i folketradisjonene. Sammensetningen av hug og ham viser sig å ha rot i *ham-forestillingen fra den illegale tidsperiode*, da fenomenet blev satt i forbindelse med trolldom og farlige krefter. Hugen vil da i denne sammensetning representere personen og hans uvilje.

Vorden har det samme idéinnhold som hughamen i Setesdal, men brukes mer på Vestlandet (Sunnmøre og Nordmøre) og Østlandet. Ordet og begrepet dekker om mulig ennu bedre „fylgja" enn hugham. Vorden kan nemlig som fylgjen ta skikkelse av et dyr, og derfor har den lett for å skremme kyrne. „Kua ser vorden hans," „. . . beistet har set vorden din" gis som forklaring på dyrenes adferd og redsel for noe. „Ho bestemor trudde ho hadde ulv eller bikkje til vardøger. Krøttera var så rare når ho kom og skulde inn i fjøset."[3] I Buskerud har man forsøkt å skille mellem „døger" ɔ: fylgje som mennesket har med fra fødselen av, og „vardøger" ɔ: en ledsager (dobbeltgjenger) som kan gå efter eller komme foran personen selv.[4] Vorden settes i forbindelse med de sjelelige evner, men er ikke nødvendig for livets beståen. Vord-stolen og vordlaus betyr å være fra sig, ha mistet forstanden.[5] Ved denne vord-forestilling nærmer man sig sterkt „den lille sjel" som forekommer både i den afrikanske og indonesiske sjeletro, og som måskje er en utvikling av manatroen (kraftsjelen). At vorden kan stjeles, minner umiddelbart om den tapte ambiroa (Madagaskar) og hambaruan (Borneo). Og dersom tolkningen av varðlok(k)ur som magisk formel, brukt til å kalle vorden tilbake, er riktig, er både navnet vord på fylgjen meget gammelt og forestillingen om personens alter ego som kan tapes, likeså. Magnus Olsen og Nils Lid opfatter riktignok varðlok(k)ur som åndemaning i almindelighet, men utgangspunktet må, som navnet tydes, først og fremst ha bestått i å lokke den tapte vord (fylgje) tilbake.[6] Her kommer strofe 155 i Hávamál inn med et verdifullt bidrag. Visstnok har oversettelsen vært meget omdiskutert, men efter den utredning Dag Strömbäck har gitt av teksten, kan det neppe være tvil om at problemet er løst. Et av nøkkelordene er „túnriður". Av Mortensson er det oversatt „tuntroll", og resten av strofen er da oversatt i overensstemmelse hermed, nemlig i retning av å beskytte sig mot trollet og for-

---

[1] Nils Lid: Magiske fyrestellingar og bruk (Nordisk Kultur XIX, Oslo 1935), s. 5.
[2] Op. cit., s. 6.
[3] Op. cit., s. 12 f. Mørch: Frå gamle dagar, s. 43.
[4] Mørch: Frå gamle dagar, s. 42, og T. Flatin: Gamalt frå Numedal V, s. 71–77.
[5] Reichborn-Kjennerud: Trolldomsmedisin I, s. 49.
[6] Lid: Magiske fyrest., s. 13 f.

ville det![1] Denne oversettelse er imidlertid helt meningsløs. Túnriða forklares av mht. „zûnrite“ (zaun, gjerde, stengsel) som terminus technicus for „luftfarer“ (luftånd). Dette stemmer også med Hávam. annen linje, hvor det nettop sies om disse at de "leica lopti a“, leker i luften. „Den kloke“ som taler i disse vers om sine kunster, roser sig nettop av å kunne føre slike lekende luftånder som har forvillet sig, hjem til sin *egen hug og ham*. (Se Strömbäcks utførlige behandling i den ovenfor citerte avhandling om Seid, s. 166 ff.) Túnriða må derfor være identisk med *dobbeltjeget* (vorden, fylgjen), som ved sin lette luftart avslører sig som et med alvene (luftånder) nær beslektet vesen. På denne bakgrunn faller det også lys over „varðlok(k)ur“ som en fast og velkjent ting til hjelp for slike forvillede „sjeler“. Det er nettop den samme situasjon hos naturfolkene som er utnyttet til en innbringende forretning for spesialister i å bringe tilbake „den lille“, „yngre broder“ etc. til sitt rette hjem (jfr. Hávam. heim hama, heim huga).[2] Både av eldre og yngre kilder får man således bekreftelse på begrepets dybde- og breddevirkning i folketanken. „Vård“ er også vel kjent i Sverige: von Sydow er enig i at vord må stå i forbindelse med fylgjetroen.[3]

Forestillinger som ligner fylgjens, må også sies å hefte ved den populære tradisjon om „feigd“en. Denne har skikkelse av menneske og ligner den som skal dø (Opland og Trøndelag). Den kalles derfor også daumann. Og det som den særlig har til felles med fylgjen, foruten det å være menneskets dobbeltgjenger, er å varsle store begivenheter. Av andre minner om fylgjeånd har vi vardyr, vardøgr, gongham, framfara, fyreferd. Og som bevis på den realitet man forbandt med fylgjeånden, tjener sykdomsnavnene: „nasehaug“, „neseham“, „nåsåham“, kløe eller stikking, som øiensynlig tenktes å skrive sig fra åndeverdenen.[4]

20. Den hinsidige verden.

Av det materiale som nu er fremlagt både ovenfor og i Fedrekult I, fremgår det at forestillingene om dødsland også må ha skiftet fra epoke til epoke. Man kan derfor ikke gå ut fra en felles og almindelig utbredt ensartet antagelse av et bestemt opholdssted for de døde, men må forutsette *et flertall av forestillingskretser* også på dette område.

[1] Mortenssons oversettelse lyder i sin helhet så: „Det tiande kann eg, / um tuntroll eg ser / i lufti leike fram: / eg so det vender / at ville dei fer / heim utan hamar, / heim utan hugar.“ Strömbäck, Läffler m. fl. oversetter: „Jag gör så att de förvillade fara till sina hamnars hem, til sina själars hem.“ Strömbäck, s. 179.

[2] Om fremgangsmåten i Indonesia se Albert Kruyt: Het Animisme, s. 85, 88. For Madagaskars vedkommende Norsk Missionstidende 1893, s. 434—38. BAM 1920—21, s. 23.

[3] von Sydow: Övernaturliga väsen, s. 102.

[4] Reichborn-Kjennerud: Trolldomsmedisin I, s. 37.

I almindelig hinsidighetstro verden over finner man de dødes opholdssted plasert enten i et *horisontalt* plan på samme nivå som de levende, eller i et *vertikalt* plan med de dødes opholdssted under eller over det menneskelige plan. Efter det horisontale plan samles de døde i en by, i dødskolonier, på en øi i havet, i en skog, i et fjell eller i en bestemt himmelretning uten lokalisering. Efter det vertikale plan får man et underjordisk landskap av en annen karakter enn det jordiske, eller et spesielt fengselsformet opholdssted helt ulikt de levendes. (Eks.: Hades, Abyssos.) Eller over jorden i luft- eller astralregionen, i solopgangens region, i melkeveien, på månen o. s. v.

I den moderne mytologi gjenfinner man begge disse plaseringer. Og da de gir en god oversikt og letter sammenligningen, benyttes de som utgangspunkt for inndelingen i den følgende undersøkelse. Det er imidlertid mulig at det også gis avvikelser i den norrøne tradisjon som ikke kan settes inn i denne ramme, og de må selvsagt få sin egen plass. F. eks. havet, som unektelig synes å ha plass i norrøn hinsidighetstro.

A. De dødes opholdssted på samme plan som de levende.

1. Den lokaliserte gravplass.

På tross av den tilsynelatende fremtredende stilling som Hel og Valhall har hatt i den siste periode av hedenskapet, er det den lokaliserte gravplass som først og fremst identifiseres med de dødes hus og hjem, og som har hatt reell betydning. (Se Fedrekult I, avsnitt III, s. 85 ff.) Bevisene herfor er gravinnredningen med sikte på varig bolig, utstyr som til en busittende, våpen til forsvar, luksusartikler, verdigjenstander o. s. v. Hertil kommer personnavnet på gravhaugen, og sist men ikke minst kulten sammesteds. I betegnelsene haugbu, haugbonde ɔ: han (hun) som bor i haugen, er denne opfatning så krystallisert. Derfor tenktes også de døde å være nærværende på gården, skjønt deres tid begynte efter solnedgang, da de levende var ferdige med sitt stell. Derav de sterke støi-tabu til garanti for kveldsstillheten som har vært så almindelig. Gravtabuene bekrefter endelig aller sterkest forestillingen om helligheten bygget på graven som bolig for de døde.

Visstnok må man gå ut fra at man ikke hermed endegyldig har loddet gravlegningstidens tanker om dødslandet. Det kan gå mange tråder videre som bryter den lokale forestilling og kombinerer gravbolig med et større dødsland. Med så mange analogier fra den øvrige verden med graven som dødsbolig kan man imidlertid heller ikke relativisere bort den lokale plasering av de døde til gravstedet som ren symbolikk.

2. *Dødsfjell.*

Noenlunde på samme linje som de dødes hus og bosted nær bøen må fjell og berg som opholdssted for døde betraktes. Wolf von Unwerth har interessert sig for denne spesielle form for hinsidighetstro, men har kombinert den med gudetro og Odinsdyrkelse, ifølge den gjengse opfatning av religion som gudedyrkelse. Han har derfor helt selvfølgelig mer samlet sin opmerksomhet om Odinskulten enn om den eiendommelige form for hinsidighetstro som lar de døde gå inn i bestemte fjell.[1]

Det mest bekjente og oftest citerte sted i sagaene er Eyrbyggja kap. 4 og 9, hvor det fortelles at Torolv Mostrarskjegg og hans slekt trodde at de efter døden tok tilhold i Helgafell like i nærheten av bustaden. Dette tilfelle er imidlertid ikke enestående. Seltore og hans slekt hadde en lignende forestilling, nemlig i forbindelse med Toresberg som dødsbolig.[2] Av andre islendinger som delte denne opfatning, nevnes en Reidar som hadde Mælifell, og en Svan som hadde Kalbakshorn til dødsboliger.[3] Fjell som dødes opholdssted forekommer også i diktet om Brynhilds helferd. Hun møter en „gygr“ som forbød henne å komme inn i hennes steinbyggede gård (grióti studda garða mína). Brynhild kaller henne for „brúðr ór steini“, oversatt „bergebruri“ (str. 5). Unwerth anfører også Bård Snæfellsås og Svinfellsås som eksempler på den samme hinsidighetstro. Men med disse to kommer det fremmede elementer inn, selv om det kan medgis at det foreligger likhet med de øvrige eksempler på dødstro.[4] Fra Norge er det ingen tradisjoner som svarer til de islandske. Derimot kan lappenes saivo-tradisjon anføres til støtte for denne. Saivo = dødslandet plaseres i en rekke fjell, som av den grunn blir tabu for beite og jakt. Det synes som om forholdet er tenkt som ordnede kolonier i hvert fjell. For hvert fjell er det en „vokter“ (oversatt: engel eller undergud), hvis opgave det er å hjelpe både levende og døde. Saivo-olbmak er fellesnavn på medlemmene av disse kolonier, egentlig saivo-menn. Det mer generelle navn som brukes omtrent som „Hel“ i den eldre litteratur, benyttes ofte synonymt med lokale Saivo-fjell. Å leire sig på disse steder, å forstyrre med barneskrik, drepe fugl eller dyr, bære blå klær o. s. v. er strengt forbudt.[5] Dersom lappene har overtatt denne tro fra nordisk hedendom, er jo saken klar. Men det kunde jo også tenkes at visse nordmenn hadde overtatt lappenes tro. Vanskeligheten med den norske tradisjon er å kunne skjelne mellem dødstro og naturmytologi. Visstnok har man i tradisjonene om julefølgene en betydningsfull hentydning til bustad i fjell. F. eks. Ståle

[1] Wolf von Unwerth: Untersuchungen über Totenkult und Óðinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen. Bresl. 1911.
[2] Landn., s. 147.
[3] Landn., s. 188; Njála, kap. 14.
[4] Unwerth, op. cit., s. 17 ff.
[5] J. Qvigstad: Kildeskrifter til den lappiske Mythologi. Trondhjem 1903. K. Leem Beskrivelse over Finmarkens Lapper. Kbh. 1767, s. 443 f.

i Skavhelleren som fører Stålesferdi, Tron i Høgesyningen, et fjell i Hallingdal, juleskreien i Hardanger, som kommer ned av fjellet. Likeså synes folketradisjonenes „heksefjell“ å antyde mulige forbindelser mellem dødstro og fjell. Heklefjell (Hekla på Island?), Hornelen, Blåkoll, Kåråsen, Lyderhorn, Dovrefjell m. fl. Disse spor peker imidlertid også videre til den gamle jotunmytologi, jotnenes og deres arvtagere trollenes bustad i fjell, altså til *den egentlige Jotunheim*, og dennes forbindelse med de dødes opholdssted. Visstnok er denne forbindelse uhyre problematisk og uklar, men fortjener dog å undersøkes nærmere så langt materialet rekker. I Skírnismál foreligger det en tydelig sammenblanding av dødsland og jotunbu. Hjuringen spør nemlig Skirne, som er på vei til Gymes gård, „kvaare er du feig eller framfaren alt“ (Mortenssons oversettelse). Dette viser jo tydelig at ellers var det kun feige og døde som fór den veien. Samtidig som det er mørkt på veien, „myrkt er det ute og me lyt av stad“, så foregår reisen i det horisontale plan over duggvåte fjell og gjennem huldreheimar, men ikke ned i jorden. Og fremme er det høie haller og god mjød. „Inn bed du han stige til oss i sal og drikk den mæte mjød.“ Men de sinte hunder som holder vakt, den flammende ild om gården m. m. røper forbindelse med det hinsidige dødsland. Samtidig skremmer Skirne med hel, någrind og rimtursehaller, som om jotungården dog er helt skilt fra denne. Dette viser at når eddadiktene sysselsatte sig med forestillinger om jotnenes opholdssted, hadde de lett for å blande dem sammen med de steder hvor de „framfarne“ hørte hjemme.

I Vegtamskvadet gjenfinner man den vanlige orografi fra dødslandet i en klarere og bedre detaljert form enn i Skirneskvadet: a. lange, øde og uhyggelige strekninger, b. rivende elv, c. broen, d. vokteren, e. porten (grinden), f. haller hvor de døde opholder sig.

Det er den samme rekkefølge som opgis i visjonsdiktene, og det stemmer også med det almindelige skjema for det hinsidige landskap, slik det er utformet hos mange folk. Kun i Hymeskvadet legges jotunbustaden ved himmelsenden i øst: „Bur han i aust for Eli-vaagar hundvise Hyme ved himmelsenden.“ Og i Trymskvadet lokaliseres ikke „Jotunheimen“, men den opgis bare som *motsetning* til *Åsgard*.

3. *Dødsrike og Jotunheim i nord.*

Denne kombinasjon av dødsrike og jotunbu gjenfinnes også i tradisjonene om nordregionen. Loke fór nord til Jotunheimen, „norðr í Jotunheima“, for å hente Idunn (Sn. E. Skáldsk. kap. 3, F. J. 1931, s. 80). I det mytiske sagn om Norges bebyggelse i Flateyboken (I, s. 22) deler kongene Norr og Gorr landet mellem sig, og den første skal ha alt land *fra* Jotunheimen *til* Alvheimen, det som nu heter Norge. I sagatiden synes denne forestillingen om en dødsheim i nord å ha vært meget sterkt utbredt: „. . . en niðr ok norðr liggr helvegr“ (Sn. E. Gfg. kap. 34, F. J. 1931, s. 66).

„Nordan kom ek at, or Násheim" (Sturlunga saga II, s. 220). I de eldste folkeviser kommer det samme igjen: „Du skal få fruga Ermelin, vil du nord i den myrke heimen og våge fer henne ditt liv." (Aasmund Frægdegæva, str. 6.) „. . . nord i trollebotn" . . . „langt nord i trolleheim" (str. 4, 5).

At vi her står overfor et meget viktig punkt i hinsidighetstroen, viser dessuten nedslag i folkeskikkene fra en eldre religiøs forestilling om en hellig (kraftfyllt) *nord-region*. En rekke folkeskikker tar således særlige hensyn til nord. Svineføtter eller føttene av slaktede dyr måtte ikke peke mot nord.[1] Vann som rinder mot nord, har lækende kraft.[2] Å vende sig mot nord når en klipper negler eller hår, har vært tabu, likeså å vaske sig vendt mot nord.[3] At dette siden er blitt tydet som farlig og synd, er det intet usedvanlig i. På den annen side er det tegn som tyder på at nord har vært nordboernes „kibla". Håkon jarl vendte sig mot nord når han bad.[4] Og at kristenretten skulde innskjerpe en slik ting som „å bøie sig mot øst og be" i første linje av loven, kan neppe forklares på annen måte enn at retningen før hadde vært på en annen kant (nord?). Dette får en sterk sannsynlighet når man husker at denne gamle hedenske skikk blev opfrisket i bruken av ikke-kristne ceremonier. Den som „mante", skulde vende sig rett mot nord. „Vend dig rett hen i norden," heter det i en rekke hekseformularer.[5] Refleksen av den gamle dødsheim i nord i nutidens folketro er derfor skiftet over på det fryktinngydende. "Aldri måtte senga stå slik at ein vende seg mot nord, når ein stod upp um morgonen, og aldri måtte vogga stå slik at barnet vende ansiktet mot nord."[6]

Det som volder den største vanskelighet for utredningen av dødslandet, er sammenblandingen: *dødsland — jotunheim*. Skulde jotnene være en glemt gudeslekt fra megalithicum, eller må de opfattes som dødslandets demoner og likslukere? O. Schoning har optatt denne siste tanke i en avhandling: Dødsriger, i Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning.[7] Men man kan ikke bruke mytologiens fellesnavn *jotner* i samme betydning på alle de overnaturlige vesener som navnet er kommet til å omfatte. De vise jotner stilles på flere måter over æserne, og de fleste guder i den norrøne mytologi er tross det tradisjonelle fiendskap mellem æser og jotner ætlinger og opfostringer hos disse. Det er derfor meget som tyder på at jotnene er en fordrevet gudeslekt, hvis kult har ligget så langt tilbake at den er glemt, og at navnet derfor er blitt en samleform for ulike vesener, nærmere forklart som en forkortning av det mytologiske perspektiv. Men når Hræsvelg,

[1] Nils Lid: Norske slakteskikkar, s. 62.
[2] Storaker: Rummet, s. 17.
[3] Storaker, op. cit., s. 15 ff. med mange verdifulle vidnesbyrd om nordregionen. Se også E. Birkeli: Høgsætet, s. 114 f.
[4] Jomsvikinga saga, kap. 34.
[5] A. Chr. Bang: Norske Hekseformularer no. 1381, 1384, 1385, 1388.
[6] Røstad: Frå gamal tid, s. 28.
[7] O. Schoning: Dødsriger i nordisk hedentro.

likslukeren i ørneham, plaseres i nord (Sn. E. Gfg. kap. 9, F. J. 1931, s. 26), og salen på Nástrand med døren mot nord, dryppende eiter i ljoren, orm i fletning rundt huset, Nidhogg som suger de dødes kropper, og varger som river og sliter i dem, så er billedet ikke til å ta feil av. Det er de dødes vei og land fullt av farer og fiender. Alt i nordregionen. Visstnok må man gjøre fradrag for de forskjellige forestillinger om det hinsidige som også gjør sig gjeldende i eddadiktene. Øiensynlig hylder Vǫluspá det vertikale inndelingsplan og en annen geografi for det hinsidige. Men selve forestillingen „dødsland" og dettes beliggende i nord er dog et felles trekk.[1] Bortsett fra spørsmålet om også jotnenes gudeheim har ligget i nord, kan man derfor gå ut fra som et sikkert faktum at i *en viss tid og innen en bestemt kultur blev det norrøne dødsland plasert i nordregionen*. Til ytterligere bevis herpå kan anføres følgende eksempler fra den sammenlignende religionsforskning. I finsk mytologi er „Pohjola", nordheimen, et dødsland som ifølge navnet ligger i nord og er underlagt en kvinnelig dødsgudinne.[2] Det er dog særlig i Asia man finner de mest slående paralleller. Kineserne legger fedrenes dødsland i nord, og påkallelse av fedrene har i sin tid hatt et nord-kibla. I Veda-religionen er fedrenes rike pitrloka lagt i syd og devaloka i nord, men fedrene påkalles allikevel i retningen nordøst, hvilket tyder på en oprinnelig nordregion.[3] Også i den egyptiske opfatning finner man spor efter samme plasering, et lykkelig dødsland i nordøst.[4]

Til alt dette kommer så begravelses-retningen her i landet like til den kristne innflydelse gjorde sig gjeldende. Den alt overveiende masse graver er vendt i retning nord-øst eller nord. Og dette stemmer igjen med plaseringen av æreshjørnet i nordøst i norske hus. Det står derfor i god harmoni med omvurdering av hedenske forestillinger at dette nord-dødsland i kristne homilier blir omgjort til skjærsild og helvede. I en gammel engelsk homilie som benyttes av Hj. Falk, heter det: „Idet St. Paulus saa henimot den nordlige egn av jorden, hvor alle vande gaar ned, saa han over vandet en graa sten; og nordenfor stenen vokste rimede lunde, og der var mørke taaker; og under stenen bodde nøkker og uhyrer. Og han saa at der paa klippen paa de isete trær hang mange sorte sjæle bundet ved hænderne; og djævle i skikkelse av uhyrer grep dem som graadige ulver. Vandet under klippen var sort, og mellem klippen og vandet var det omkring tolv mil. Og naar grenene brast, da faldt de sjæle ned som hang paa grenene, og uhyrene grep dem."[5] Det kan heller ikke forundre at et nordlig døds-

[1] Vǫluspá v. 37, 38.
[2] Krohn: Mytologi, s. 153.
[3] Li-Ki, kap. 57. Wilhelm Grube: Religion und Kultus der Chinesen. Lpz. 1910, s. 188. Oldenberg: Religion des Veda, s. 544.
[4] H. O. Lange: Die Aegypter (i: Lehrbuch d. Religionsgeschichte hg. von Chantepie de la Saussaye. I), s. 221.
[5] Efter Hjalmar Falk: Sólarljóð (= Videnskapsselskapets Skrifter II. Hist.-Filos. Klasse. 1914. No. 7), s. 27.

land fristet til en slik utbrodering efterat de oprinnelige forestillinger var glemt. Det synes i det hele umulig for en slekt som ligner vår egen, å kunne tenke sig annet enn kulde, sne, is og uhygge i den nordlige egn. Er i det hele dette dødsland i nord skapt av et nordlig folk? Og er det oprinnelig tenkt som et fjerntliggende sted på et horisontalt plan?

4. Dødsland over havet.

Det er uhyre lite man får vite om dette emne i den norrøne mytologi. I det vesentlige innskrenker vår kunnskap om emnet sig til tradisjonen om reiser over havet, og man får derved en helt annen opfatning både av reisen og reisens mål enn ved de ovenfor behandlede landreiser. Men denne form for hinsidighetstro har vært begrenset. Her har land og folk spillet inn. Det er først og fremst *sjøfarende* som har hyldet denne tro, og den skyldes muligens også fremmede raser og deres påvirkning. Og det må særlig være i kyststrøkene at troen på dødslandet hinsides havet har hatt lettere for å utbre sig. Man behøver bare minnes våre egne dikteres fantasi om alvelandet som stiger av hav:

Det stig av hav eit alveland
med tind og mo,
det kviler klårt mot himmelrand
i kveldblå ro.

Eg såg det tidt som sveipt i eim
bak havdis grå,
det er ein duld, ein heilag heim
me ei kann nå.

(*Arne Garborg.*)

Men innenfor en bestemt krets gir de mange bevis fra gravkulten om begravelse i skib, symbolske skibsgraver av stein, helleristningene med de mange skib etc. det inntrykk, at forestillingen om dødsland hinsides havet i sin tid har vært *meget* fremtredende. Helleristningenes dødsskib har hatt til opgave å føre de døde til sitt bestemmelsessted. Om slike reiser og om det hinsidige mangler vi helt oplysninger i norrøn mytologi. Dødsskibet er dog kjent under navnet „Naglfar". Og en direkte og lettkjennelig oversettelse foreligger i den islandske tradisjon som „náskipið".[1] Det er en tydelig variasjon av dødsferjen hos andre folk. Men mens denne hos grekerne kun satte over dødselven „Styx", tjente øiensynlig dødsskibet hos nordmenn og keltere til å føre i langfart over oceanet. Innen denne forestillingskrets bør man sikkert også søke begrunnelsen for betegnelsene „Nástrond" og „Dumbshaf". I nær forbindelse med dødsland hinsides havet kommer også selve havet som dødsrike. Såvidt man kan se, blev det ikke betraktet som noe rett ønskelig sted.[2] Og det er heller ikke klart hvad mytologien legger

[1] Ísl. þjóðs. II, s. 549.
[2] Friðþj. saga, kap. 6.

i Ráns rike. Æge (Ægir — beslektet med got. ahwa = elv) inntar en mer fremtredende plass både som havets guddom og som mytologisk person. Han opgis å være gift med Rán og er kjent som æsernes venn og vert. Spørsmålet med havets og Ráns dødsrike må stå åpent og løses i forbindelse med de folk og tradisjoner som har delt den samme tro og har efterlatt sig flere vidnesbyrd om saken enn de norrøne kilder. Men den gullmynt som sjøfolk gjerne skulde ha på sig i tilfelle forlis, tyder sterkt i retning av charonsmynt. Og da skulde det ikke være *i* selve havet, men på den annen side også slike skulde ferges. I fortellingen om de skibbrudne som kom til sitt eget gravøl på Island, får man derimot det inntrykk at de var vel mottatt (!) av Rán. Til forklaring og harmonisering av så forskjellige opfatninger som land- eller sjøreise til dødslandet kan muligens det gjengse verdensbillede bidra. Ja, det må vel være en forutsetning sine qua non at verdensbilledet har påvirket hinsidighetstroen. Ifølge Snorres gjengivelse i Gylfaginning kap. 6 (F. J. 1931, s. 15) blev jorden opfattet som en rund skive omgitt av vann. (Hon er kringlótt útan ok þar útan um liggr enn djúpi sjár.) Ved den ytterste kant lå Jotunheimen. Midt på skiven lå Åsgard, og i partiet mellem centrum og ytterkant var mannaheimen. Dersom dødslandet blev plasert utenfor dette kjente felt på den annen side av havet eller vannet, så er det på den ene side forståelig at jotnene alltid er blandet sammen med dødsriker og dødsreiser, og at enten skibet eller broen spiller en hovedrolle i tradisjonen. Det kan også tenkes at den nordlige ytterkant ved polarlivets mystikk og landskapets fremmede karakter tiltrakk sig opmerksomheten og den religiøse fantasi. Her blev rimtursene og kuldetrollene skapt. Alt dette forsvinner og mister sin sammenheng såsnart verdensbilledet endres og tilværelsen inndeles efter vertikal orientering.

5. Valhall.

Ennu mangler en kort omtale av Valhall som de dødes opholdssted. Ifølge Sonatorrek skulde gudeheimen, hvortil Bodvar, sønnen til Egil, blev ført, være identisk med Odins, „gaute-venens", sted, altså Valhall. (Egils saga, Sonatorrek str. 20.) I Snorres Edda lar Gangtrett sig forlyde med at „den høge" har fortalt ham at alle som fra verdens ophav er falne i kamp, er hos Odin efter døden. På et annet sted synes det imidlertid som Valhall bare var bestemt for konger, jarler og høvdinger. (Sn. E. Gfg. kap. 25, F. J. 1931, s. 43.) Stedet beskrives som de lykkelig utvalgtes sted, hvor flesk og mjød aldri mangler, og hvor man morer sig med den edle våpenbruk som man tidligere hadde øvet, og dreper hinannen uten at dette dog betyr noe avbrekk i den fortsatte lek (Sn. E. Gfg. kap. 24, 25, F. J. 1931, s. 42 f.). Valhall særmerker sig som aristokratiets dødsrike. De få, men begunstigede får her plass, og det er lett å merke at det er krigertiden og krigermoralen som har søkt balanse i et hinsidig paradis, for det underskudd som det ofte lite lønnsomme liv gav de livsbegjærlige og livsbejaende

individer som dyrket krigerhåndverket. Religionshistorisk er Valhall som dødes opholdssted den minst interessante del av den norrøne hinsidighetstro, og den har neppe spillet noen stor rolle i det folkelige liv. Hvor lite fundert Valhall var som gudebolig og paradis for sjelene, viser Baldersmyten. Tross at Balder var optatt i den norrøne guderekken som en overordentlig betydningsfull guddom, får han ikke plass i den gudeheim hvor man skulde tro han hørte hjemme, men henvises til Hel. Visstnok et Hel med prydede saler og dekkede bord, med mjød og fest efter det samme mønster som ligger til grunn for Skírnismáls og Svipdagsmáls beskrivelse, men allikevel et sted som helt var adskilt fra Valhall. Riktignok kan man innvende at forvisningen til Hel danner mytens dramatiske kjernepunkt, fordi den betegnes som toppresultatet av Lokes ondskap, men derved bekreftes jo bare tidens hinsidighetstro. Hel var blitt det store samlingssted, selve dødsriket for store og små, fattige og rike, guder og mennesker. Valhall-forestillingen, som har fått en så bred plass i den populære fremstilling av norrøn hinsidighetstro, må nærmest karakteriseres som å være av sekundær religionshistorisk betydning, og jeg finner derfor ingen grunn til å gå nærmere inn på dens ophav og historikk. Et annet spørsmål er dens og Hels forhold til verdensbilledet. Efter Sonatorrek skulde Bodvar ha tatt den glade vei („på sælevegen") ut av livet til „høge himmel" (str. 10 og 17). Men efter Snorre og eddadiktene er både Valhall og Hel tenkt plasert på et horisontalt plan. Alle billeder er realistisk tenkt og uttrykt. Hus, haller, utstyr, omgivelser, porter eller grinder, landskapene, elvene, broene, vokterne og vesenerne er alle realistiske og nærværende. Det er intet av den gamle naturalismes symbolikk og luftrike over det. Om ikke annet, så gir både Valhall og Hel beviset for den *ferdige nedflytning* fra det tidligere luftrike. Heimdall som himmelgud er derfor også blitt hjemløs, og de gamle symboler har måttet tilpasses efter de nye idéer. Skildringene av jotnenes bustader, som faller sammen med disse to hinsidige opholdssteder, beviser det samme. De gamle naturmakter er kommet på avstand og har mistet sine oprinnelige dimensjoner. De er visstnok ennu giganter og uhørt sterke, kloke, dyktige og til sine tider farlige, men ellers er de plasert i hus og hall på samme måte som de andre. De har buskap, båter, redskaper, husgeråd, mjød og mat. Ute på bøen er det gjerde med grind, og hjuringene sitter ute som på koselige bondegårder. Deres forbindelse med fjell og mektig natur er kun staffasje, og astralgudene er flyttet ned på jorden. Den hele ramme henviser til *den fastboende befolknings storgårder og hovdingsæter*, i likhet med „kongsgården" i eventyret. Den gamle veidekultur er forlengst forlatt. Akerbruk, feavl og handel skaffer nu livets fornødenheter til veie for den alt overveiende del. Den gamle natursymbolikk er erstattet av en livsnær realisme.

6. *Reiser til dødslandet.*

Dødsriket i nord innfører uvilkårlig et avstandsbegrep som fører forestillingene hen på reise og landskap hvorigjennem reisen går. Det er derfor umulig å behandle dødslandet løsrevet fra reiseromantikk og -dramatikk. Ifølge visjonsdiktningen fra det 12. til 14. århundre må dette emne ha vært uhyre populært og i sin tid hatt en stor plass i religionen. Muligens har reiseromantikken hatt en spesiell dragende makt på den vidfarne norske rase. Men også på dette område møter en det samme problem med jotunheim og dødsheim. Reisene og landskapet er tenkt og beskrevet efter det samme mønster.

Det norrøne skjema kan inndeles i følgende partier: I. Lange, øde strekninger eller variert landskap. II. En elv som danner skille mellem menneskeverdenen og dødslandet. III. Broen over denne elv, utstyrt med brovoktere, hunder etc. IV. Gjerde, grind eller luende ild i nærheten av målet. V. En sal ɔ: hus, gård etc.

I den følgende oversikt legges beretningene i Skírnismál og Svipdagsmál til grunn, samt Snorres Edda, Sólarljóð og Draumkvædet. Følgende variasjoner optrer i disse kilder:

Ad I. Skirne reiser til Gymes gård over doggvåte fjell og gjennem huldreheimar. Svipdag til Utgard over store elver, på galgeveien, i frost, på høge fjell, på nattmørk vei. Hermod i mørke og dype daler. Olav Åsteson fór op og ned fra sky til havsens grunner, i svarte diker, hengemyrer og tornemoer. Sólarljóð alene har ingen oplevelser på dette parti. Kalt av Hels møer begynner solsangens helt sine oplevelser med helgrinden.

Ad II. Elvens almindeligste navn synes å være Gjǫll, idet det forekommer både i Snorres Edda, Sólarljóð og Draumkvædet. Svipdagsmál derimot opgir to elver: Horn og Ruðr, navn som ellers er ukjente. Sólarljóð følger Beowulfs forestilling om en blodblandet strøm. Draumkvædet, som bruker særnorske billeder, utvider endog elven til en kulp som må vades (Gjallarhyl). Elv og vann spiller i det hele en fremtredende rolle i symbolikken. Meget ofte er det det brusende vann, den drønnende foss som skildres.

Ad III. Broen som går over elven, har navn av denne: Gjallarbroen (Gjǫll-bru), men det synes også som navnet er opfattet som den gjallende ɔ: drønnende bro. I Draumkvædet kommer forestillingen om luftbroen inn midt i det realistisk skildrede landskap. Broen sies å „henge hågt i vinden". Denne sammenblanding av to typer broer er i sig selv meget interessant, da den viser at dette dikt griper langt tilbake i hinsidighets-mytologien. Draumkvædet har også et annet stykke fra luft- og astralriket, nemlig vinterstigen ɔ: melkeveien. Det blir imidlertid anledning til å behandle dette emne nedenfor. Disse elementer fra luftriket er vel temmelig uklart gjengitt og opfattet i diktet. Gjallarbroen utstyres nemlig med kroker for å være så ubehagelig som mulig å passere. Sólarljóð nevner ikke broen. Tvert

imot lar denne vannene lukke sig over helten, hvorved hans oplevelser begynner (str. 43). Vokterne i Draumkvædet opføres i en tredobbelt form, som huggende ormer, bitende bikkjer, stangende stuter. I Svipdagsmál skifter hundene om å holde vakt, men er flyttet til grinden. I Hermods beretning er det Modgunn (Móðguðr) som vokter broen.

Ad IV. Grinden kalles dels någrind, helgrind, eller får egennavn som i Svipdagsmál: „Þrymgǫll", den larmende. Her er det porten som slår igjen med larm og drøn i det murte hvelv, som har skapt forestillingen. En norsk grind kan knirke, men ikke drønne. Grinden danner den absolutte grense i Draumkvædet mellem mannaheimen og auromheimen. Fra dette punkt tar reisen sig nokså forskjellig ut. Helten i Sólarljóð sitter 9 dager på nornestolen, antagelig et symbolsk uttrykk for 9 dagers-perioden for begravelsen (en sydeuropéisk termin). Det samme tør være tilfellet med Hermods 9 dagers reise. Helten i Sólarljóð farer gjennem 7 seiersverdener op og ned i likhet med Olav Åsteson, bare med den forskjell at den første foretar denne fart efter grinden, mens Olav tilsynelatende utfører den før han har passert grinden. Derimot kommer han efter denne til den brennende is(!) og endelig til bebyggelsen på Skålestrand. Og i dette parti av reisen er det vi finner omtalen av vinterstigen, melkeveien. Sikkerlig et fragment fra en helt annen slags hinsidighetssfære. Det samme tør også være tilfellet med den „frøsande eld" og de „leikande logar" som de reisende i Svipdagsmál og Skírnismál opdager omkring hallene som de skal inn i. (Se herom nedenfor s. 227.)

Ad V. Selve målet for reisene er i de eldre beretninger skildret med de sterkeste farver for å gjøre dem mest mulig tiltalende i motsetning til veiens farer og besværligheter: „gardar glitrar um gylne sal"; „gods og gilde salar" (Svipdagsmál II, str. 5 og 7); „ljomande ljod i høge hallom"; . . . „inn bed du han stige til oss i sal og drikke den mæte mjød" (Skírnismál, str. 14 og 16); „aat kven er her benkjer med baugar prydde, og pallen fagert flolagd med gull? her for Balder stend bryggja mjød" (Balders draumar str. 6 og 7). (Alle citater fra Ivar Mortenssons oversettelse.) I visjonsdiktene er selvfølgelig de gamle dødsriker blitt til skjersild eller straffesteder og stillet i motsetning til paradiset. Men selv i disse dikt kommer de gamle tradisjonskomplekser til syne. Det er således av stor betydning for dødslandet i nord og reisetanken at både Sólarljóð, Draumkvædet og Hermods reiseberetning omtaler nordregionen, hver på sin måte. I den siste er det bare ved det kjente uttrykk „nord og ned går helveien". I Sólarljóð, hvor kristelig stoff og allegorisering går side om side med den gamle mytologi, omtales nordregionen i strofe 56 på følgende måte: „Norðan sá ek ríða Niðja sonu ok váru sjau saman; hornum fullum drukku þeir hinn hreina mjǫð ór brunni Baugregins." (Nordenfra så jeg Nides sønner ride, og de var syv i tallet, av fulle horn drakk de den rene mjød av Baugregins brønn.) Av Falk og Paasche er tallet syv utlagt som et ekko av Åpenbaringens syv menighetsforstandere og kilden som det nye Jerusalems vann-

kilde (Joh. Åpenb. 7,17). „Niðja sonu" volder imidlertid vanskelighet, og Falk erklærer sig uenig med Finnur Jónsson og Paasche som oversetter med „næets sønner", idet han gjør gjeldende at dette både er språklig og saklig uriktig. Falk går ut fra „niði" (gen. niðja), som han oversetter den *nedstegne*, nemlig Kristus. Han henviser i øvrig til sammensetningene Niðavellir, Niða-fjǫll, navn på lokaliteter i underverdenen(?). Merkelig nok vil Falk på tross av sin allegoriske tolkning også overføre de syv sønner til lysalvenes kategori. En slik tolkning fra det ene til det annet er imidlertid helt forkastelig og gir intet pålitelig grunnlag for noe. Alvene og dødslandet i nord må foreløbig holdes helt ute fra hverandre, især i den form som behandles her, nemlig „nede". Hele verset og ordlyden er mettet med gammel mytologi. Baugregins brønn er direkte hentet fra mytologien om Mimes brønn. Brønnen er den samme som man lar de norrøne guder drikke av for å få visdom (Sn. E. Gfg. kap. 8, F. J. 1931, s. 22). Dersom dette er allegori påvirket av Åpenbaringen, er iallfall språket iklædt den hedenske mytologis drakt. Draumkvædet har plasert helvede i nord. Ved det store møte som forestår, kommer erke-engelen Mikael fra syd med de hellige, men „Grutte gråskjegge" fra nord med de onde. I Knut Liestøls og Moltke Moes oplysninger til Draumkvædet erklæres Grutte gråskjegge kort og godt for djevelen. Hvorav vet man det? Fremstilles denne person som en gråskjegg? Jeg skulde heller anta at et eller annet overlevert billede fra overgangen til kristendommen går igjen i dette uttrykk, f. eks. den gråskjeggede og sidbremmede fremmede som optrer ved Olav Tryggvasons hof, og som viser sig å være Odin. At han kan forestille djevelen i diktet er noe annet.

7. *Reisetankens forbindelse med troen på en mellemtilstand for de døde og likbehandling.*

Disse reiseberetninger gir anledning til forskjellige slutninger til belysning av hinsidighetstroen. Selve reiseskjemaet er øiensynlig blitt til i en fjerntliggende naturalistisk periode, men det benyttes og tillempes til meget forskjellig ideologi. Av de foreliggende norrøne prøver sees det at samme skjema brukes såvel for reiser på det samme horisontale plan som de levendes, som for reiser i underverdenen og i astralregionen. Dette bringer spørsmålet om prioriteten mellem disse to grunnsyn frem. Er den horisontale eller den vertikale orden den primære? Det mest nærliggende er å betrakte plaseringen av dødskolonier i skogene, fjellene, orknene eller på øiene nær stammens buplass med en horisontal orientering som den eldste. I den afrikanske og indonesiske folkeverden er da også dette tilfelle. Men på den annen side har man den amerikanske folkeverden med en likeså almindelig vertikal orientering. Og dog ligger den amerikanske kultur nærmere den naturalistiske periode med forbindelser til den totemistiske kultur, enn den afrikanske og indonesiske, som bare har svake

spor igjen av totemisme.[1] I de australske folkesamfund er opfatningen uklar, men også her kan den vertikale innstilling falle likeså nær som den horisontale. Spørsmålet er således svevende, og på det nærværende tidspunkt vilde det være uklokt å ta et endelig standpunkt. Ut fra kjente analogier kan det imidlertid tenkes at det i en naturalistisk periode i Nordeuropa i likhet med den som er iakttatt hos indianerne i Nordamerika, også kan ha fulgt samme hinsidighetsforestillinger, og at en mindre spiritualistisk reaksjon har fulgt denne og lagt de dødes opholdssted nærmere de levendes egen buplass. Den religions-psykologiske forskning har fastslått at naturalisme med mytisk tenkning og symbolikk litt efter litt er erstattet av logisk tenkning og anskuelsesform.

Foreløbig kan det fastslås at dødslandet i nord har vært tenkt som *et fjerntliggende sted.* Og videre at reiseberetningene må være utformet under påvirkning av det norske landskap med høge fjell, dype daler, bratte gjel, milelange myrer, uveisomme trakter, kalde vinder o. s. v. Selve kjernen, reisetanken, derimot er felleseie med den germanske folkerase og ennu videre. Uttrykk herfor finnes på alle germanske sprog: „framgenginn“ (død), „up mine langhe vaert“, „löng gånga“, „on longne veg“, „zuo der langen hervart“.[2]

Til slutt er det nødvendig å efterlyse de religiøse grunnforestillinger som symboliseres i dødsreisene. I fedrekulten betyr nemlig denne symbolikk en mellemtilstand som strekker sig fra døden og begravelsen til avslutningen av sørgetiden, som vel egentligere burde hete faretiden og den avsluttende dødsfest.[3] Det er det indiske preta-begrep som her kaster det klareste lys over denne så almindelig utbredte forestilling. I en viss periode efter døden betraktes det postmortale menneske som svakt og hjelpeløst. Det kan ikke hjelpe andre i denne tid, det må selv ha hjelp. Det er utsatt for farer og fiender og må beskyttes. Derav den spesielle omhu, faste rituelle bestemmelser, kultdager og terminer. Først ved avslutningen av denne mellemtilstand, som meget ofte står i forbindelse med likets forrådnelse, optas den døde i det egentlige dødssamfund. Og denne anledning er det som markeres ved avslutningsfest for sørgetiden (faretiden), og det første egentlige fedreoffer til den døde selv. Istedenfor en hvileløs omflakken mellem de to verdener: de levendes og de dødes, har derfor reisetanken formet sig. For hver dag som går, styrkes den døde ɔ: nærmer han (eller hun) sig til målet. Vanskelighetene for den døde er symbolisert i landskapets farer eller fremstillet ved uhyrer. Og vokterne ved Gjallarbroen i den norrøne mytologi er vel minner fra en tid da man fryktet for at slike uhyrer vilde sperre veien og ødelegge den reisende. Dette forklarer også den dramatiske

[1] Wilh. Schmidt: Ursprung der Gottesidee, II. 2, Münster 1929, s. 151, 416, 863.
[2] Citert efter Grimm: Deutsche Myth. III, s. 250 (4. utg. 1878).
[3] Se Fedrekult I, s. 52, 65. Samt E. Birkeli: Religionshistorie, s. 100.

motsetning som man kan konstatere i reiseberetningene, om den vanskelige adgang og de menneskelige og tiltalende saler med fest og stas, når en er vel fremme.

Den hjelp de efterlevende ydet den døde som bragtes vel frem, kan i et ord gjengis med „likbehandling“. Hinsidighetstro og likbehandling går hånd i hånd. Vi kjenner de første viktige terminer, takket være den seiglivede tradisjon på dette område, nemlig 7de og 30te dag. Derfor er den 9 dagers periode som nevnes i Sólarljóð og Baldersmyten, ikke germansk begravelsestermin, men sydeuropéisk. Stoffet i disse kilder må derfor ha forbindelse med innvandrede myter. Likbehandlingen krever bestemte idéer om det hinsidige menneske. A priori kan det derfor uttales med sikkerhet at ikke alle de former som vi har lært å kjenne i det foregående, forenes med likbehandlingens hinsidighetsforestillinger. For *det første er dødningtypen og alle former som* er påvirket av *den monistiske antropologi uforenelig med terminal begravelse* og likbehandling i egentlig forstand. Denne siste røper derimot en *dualistisk opfatning av mennesket* og forenes således vel *med likbrenning og fylgjetro,* og i det hele med den opfatning som går i retning av den indiske pretalære. Når terminene er gått igjen like til nutiden, betyr det kun at de i sin tid har vært dypt rotfestet i skikk og bruk og er bevart som en med begravelse brukelig og riktig skikk.

Ut fra disse kjensgjerninger vil man derfor muligens kunne påvise tilstedeværelsen av bestemte former for hinsidighetstro i visse perioder. Ved hjelp av den indre sammenheng og oplysninger utenfra kan det også bli mulig å plasere disse perioder efter en kronologisk orden, når det først foreligger en oversikt over det samlede stoff.

B. De dødes opholdssted på et plan under eller over de levendes.

1. Underverdenens dødsland.

Istedetfor det flatebillede vi hittil har behandlet, møter vi i flere eddadikt en inndeling av tilværelsen i etasjer, optil 9 „. . . níu kom ek heima“ (Vafþr. str. 43). I den vertikale ytterkant plaseres også med dette system de store og farlige jettevesener. Samtidig kalles disse nederste etasjer for Nivlheim og Hel. „. . Nedenfor Nivlheim, dit kommer døde menn fra Hel“ (Vafþr. str. 43). At disse to etasjer tenkes som underjordiske, kan det ikke være tvil om.

„Ein annan gjel
i *jordi nede,*
sótraud hane,
i salom aat Hel“

(Vǫluspá, Ivar Mortenssons oversettelse, str. 40). Også efter denne anskuelses-

måte møter vi jotungårdene under jorden og inne i fjellet. Suttungs (Mimes?) saler er dypt nede, og ved hjelp av den steingravende rottetann lyktes det Odin å finne vei til visdomsdrikken: „Þvíat Óðrerir / er nú *upp* kominn" (Hávam., str. 107). Forestillingen om Nivlheim synes å være meget uklar. I Snorres Edda fremstilles det som et eget verdenselement eldre enn jorden: Nivlheim blev skapt mange hundre år før jorden. Mange elver har her sitt utspring (Sn. E. Gfg. kap. 4, F. J. 1931, s. 11), og mulig er det at Draumkvædets underjordiske elver kan forklares på denne bakgrunn. I Nivlheim blev også Hel kastet, og fikk her i opdrag å anvise dem som blev sendt til henne, opholdssted. Snorre sier at hun også fikk 9 verdener å styre, men man skulde tro at det riktige måtte være at hun fikk den *niende* verden (Nivlheim) å styre. Det er vel denne sammenblanding av Helheim og Nivlheim som også ligger til grunn for Vafþr. str. 43:[1]

nio kom ec heima,
fyr Niflhel neðan,
hinig deyia or helio halir.

„. . . i nie heimar kom eg,
nedanfor Nivlhel,
dit kjem daude menn fraa hel."

Alle ordbilleder som fremmaler mørke, synes å skrive sig fra inntrykket av denne underverden: de mørke sletter, de mørke fjell, det mørke helheim. Her har man da en nøiaktig parallell til det greske Hades og Abyssos og det mørke Tartaros i jordens indre. Som jorden og menneskelivet er tilværelsens dag- og lysside, er denne underverden dens natt- og mørkeside. I den form disse forestillinger har fått som straffested, skriver de sig sikkerlig fra senere tid. Og de nærmeste kilder til utsmykningen av Helheim i Snorres Edda er uten tvil den greske mytologi. Men ellers er Hel som straffested utstyrt med skrekkdemoner og likslukere fra den eldre periode.[2] Dødshundene Garm og Freke, eiterdråpene som drypper inn som vannet gjennem et dårlig tak, Nidhogg som sliter i kroppene, er altsammen overensstemmende med den greske redselsmystikk. (Se Fedrekult I, s. 53.)

Reisen og orografien i underverdenen, slik som den kommer frem i reiseberetninger, fremstilles som reisen mot nord over land. Kun at veien stemples som helvei, grinden som helgrind, herskerinnen som Hel. Men selv midt i skildringen av Hel som straffested dukker de eldre forestillinger op om bustad med store gårder. Og Hel har selv store gårder med gjerde og grind efter jotnenes mønster. Og i Balders draumar dekker Hel bordet for sine fornemme gjester, setter frem ren mjød og henger op tjeld på

[1] Her citert efter Sophus Bugges utgave av Edda s. 72. Finnur Jónsson setter i sin utgave av Edda 1932, s. 60, ordene „ór hęlju" i parentes og anser dem for „senere tilføjelse", skjønt de står i Codex regius (se utg. 1891, s. 16 lin. 11).

[2] Den straffetanke som kommer frem hos Snorre, er tydeligvis påvirkning fra nyere tid og står i forbindelse med den kristne lære om helvedesstraffen.

veggene. Dette er sikkert det eldste billede, og det faller sammen med opfatningen av jotungårdene som velstående bondegårder med hus, gjerder, grinder og husdyr. Tidspunktet for fikseringen av disse billeder må derfor plaseres midt i *en fastboende bondekulturs utvikling*, og lenge efter veidekulturen og den primitive naturalismes tid. Samtidig må jotuntroen være svekket til en felleserindring om kjempevesener som har tatt bolig inne i fjellet og nede i jorden, hvor de da har hatt lett for å blandes sammen med dødsdemoner og fiender.

2. *Dødsland i astral-regionen.*

a. Det vertikale plan i litteraturen.

Det synes altså som de underjordiske etasjer i det vertikale plan bærer et forholdsvis yngre preg. Anderledes derimot med de høiere etasjer. Bevisene for at disse skriver sig fra en eldre tid, er at både hinsidighetstro og forestillinger om det postmortale individ stemmer med troen på et astralland for de døde i likbrenningstiden, mens de samme forestillinger slett ikke passer inn med de yngre tidsepoker. Tvert imot er de efter hånden blitt dødt tankegods uten aktualitet. Hvor langt var denne utvikling kommet på Snorres tid, ca. 200 år efter religionsskiftet? Herpå får man svar i hans religionshistoriske utredning. Det viser sig i Snorres Edda at erindringen om en gammel astral-inndeling var såpass levende at han fant å måtte ta hensyn til den som et norrønt element.

Det synes derfor å være en ganske betryggende måte å gå ut fra hans fremstilling av forholdet. Han må kunne anerkjennes som en fremragende fortolker og formidler av det gamle, selv om han ikke kan betegnes som ufeilbar hverken i sin kritikk eller i sin fremstilling. Han tilhørte dog den samme tidsalder som vi, og hadde likeledes mottatt sin opdragelse og sitt livssyn gjennem kristendommen. Det brudd som ved religionsskiftet var innført i den folkelige kultur og religion, vilde han gjerne mildne på de områder hvor han mente det kunde skje uten åpen konflikt, nemlig på den gamle poesis og skaldekunsts område. Og i den anledning er det nettop han søker å knytte bånd mellem det gamle og det nye. Når Snorre systematiserer, må man også kunne gå ut fra at det er på tradisjon han bygger, og ikke på fri konstruksjon. Undersøkelsene og sammenligningen nedenfor av det religiøse stoff viser avhengighet av de forhåndenværende kilder, dels skrevne, dels uskrevne. Og takket være Snorre har man gjennem dette hans samleverk kunnet rekonstruere flere dikt og kilder som ellers vilde vært ukjente.

De emner han behandler i den norrøne astrallære er: 1. Himmelbroen. 2. Brovokteren. 3. „Himlene." 4. „Hovedstedene."

b. Himmelbroen.

I Gylfaginning (kap. 6, 8, 9 o. fl. st., F. J. 1931, s. 19 f., 22 f., 25 etc.) omtales denne i Snorres tekst overalt som „Bifrǫst". Den skildres som

veien fra jorden til himlen, og identifiseres med regnbuen. Den er sterk og kunstferdig bygget, men allikevel skal den en dag briste, nemlig når Muspelsønnene farer over den. For dem kan nemlig ingenting bestå (Gfg. kap. 6, s. 19). Bifrǫst er også identisk med „Ásbrú", fordi æsene hver dag rider på den til tinget. Det brenner ild over den, og derfor ser man flammen i den røde farve i regnbuen. Denne flamme tjener imidlertid til beskyttelse mot bergrisene (trollene), som ellers kunde fare over den. Stedlig bestemt fører broen til „Himinbiǫrg", himmelbergene, ved himlens ende. Forholdet mellem bergene og broen skildres i nesten tekniske uttrykk: „Þar er enn sá staðr, er Himinbiǫrg heita; sá stendr á himins enda við bruarsporð, þar er Bifrǫst kemr til himins" (Gfg. kap. 9, s. 25). Bergene er samtidig Heimdalls gudebolig, og Snorre opfatter denne guds hovedfunksjon som å være vaktmann for gudene (vǫrðr goða). Det han særlig skal vokte, er bergrisene, så de ikke skal fare over broen.

Bifrǫst er sammensatt av „rast", en avstandsbetegnelse, jfr. Þrymskv. „otte raster under jorden". Det første ledd „bif" står i forbindelse med bifa, v. beve. Magnus Olsen oversetter Bifrǫst med „den vei som bever".[1] Det er altså ikke brotanken som er fremhevet i dette navn, men veien, og denne grunnbetydning må da ha forbindelse med de oprinnelige religiøse forestillinger. Enten er den en prototyp for de „broer" vi har stiftet bekjentskap med i visjonslitteraturen og i den hinsidige orografi, eller bare en form av dem. Den primære betydning samler sig i ethvert fall om en *sjelenes vei*. Når man så treffer navn og betegnelse som gjør den til gudebro (Ásbrú), er man straks inne i en periode som har glemt den gamle tradisjon og bruker de religiøse elementer i nye sammenstillinger. Dette navn er eget for Snorre og de kilder han har øst av, og som vi ikke kjenner. I eddadiktene Grímn. str. 45 og Fáfn. str. 15 heter veien „Bilrǫst". „Bil-" kan være adjektiv, „svak" (bristende), og denne betydning kunde jo godt passe til „den bevende". Magnus Olsen har også opfattet det første ledd i denne betydning, og tenker på Snorres uttydning om broens skjebne når Muspelsønnene engang skal ride over den.[2] Men her kommer det da inn et nytt moment som må nevnes, nemlig at Snorres tolkning med regnbuen som himmelvei (sjelevei) ikke kan være korrekt og i overensstemmelse med de oprinnelige tradisjoner. En svak bro vil nemlig stå i motsetning og i motsigelse både til Snorres egen og eddadiktenes fremstilling. Det fremheves nemlig at av alle broer er Bifrǫst (Bilrǫst) den herligste og ypperste. (Sn. E. Gfg. kap. 6, s. 19; Sæm. E. Grímn. str. 45, s. 71.) Foruten den egenskap som ligger uttalt i navnet, forteller Snorre dessuten (Sn. E. Gfg. kap. 8, F. J. 1931, s. 23), med henvisning til Grímn. str. 30, at broen også *brenner*. Denne brann skaffer ham visse vanskeligheter, men han bortforklarer disse ved å henvise til den røde farve i spektret. Dette viser at Snorre og hans tid er kommet på glemme-avstand fra den oprinnelige tradisjon. Denne må derfor ligge flere århundrer tilbake i tiden. „Brenner det ild over Bevrast? Den høie sier: Det røde du ser i buen er flammende ild. Op på himlen vilde bergrisene komme, hvis alle kunde fare over Bevrast." (Gfg. 17. Finnur Jónssons oversettelse.)

[1] I Lexicon poeticum er „Bifrǫst" oversatt „via tremula", „den bevægelige vej".

[2] I Lexicon poeticum oversetter Finnur Jónsson „Bilrǫst" med „vejen der svigter"; jfr. hans oversettelse sammesteds av substantivet „bil": „afstand, nølen, svigten", og av verbet „bila": „svigte, gå i stykker". — Både i nyere islandsk og i nynorsk folkesprog brukes „bil", efter grunnbetydningen „avstand", ikke bare om tiden, men også om rummet: mellemrum; se Ivar Aasen, Norsk Ordbog, sub verbo Bil: „Eit Bil imillom Bergom: et Rum imellem Klipperne"; K. Gíslason, Dönsk orðabók með íslenzkum þýðingum, Kpmh. 1851, sub verbo Rum: „Rummet (bilið) imellem to Huse". Den lokale betydning av „bil" kunde vel også tenkes å foreligge i „Bilrǫst": mellemrummets vei. En slik tydning av ordet vilde gi det god mening anvendt på sjeleveien.

Den tradisjon som har skapt navnet „den bevende vei", må ha hatt ganske andre forbilleder enn regnbuen; for denne hverken bever eller brenner. Det naturfenomen som imidlertid gjør begge deler, er *nordlyset*. Og det vilde være merkelig om nordboer som gav sig av med astralreligion, skulde overse et så eiendommelig og dragende naturfenomen som dette, og ikke la det inspirere sin symbolikk. Snorres kilder vedrørende himmelbroen er kun kjent forsåvidt det gjelder Grímn. str. 30. Og her er det nettop den brennende bro som er temaet. Tor må på sin vei til tingstedet ved Yggdrasil vade elven, fordi broen brenner (Ásbrú brenn ǫll loga = broen brenner i hele sin lengde). Man merker lett den indre motsetning mellem broens karakter som den lette og bevende bro i sfæren og dens anvendelse i en Tors-myte: den er drattet ned i et helt annet miljø med elv og vann og gjort til gudebro. Denne tanke har også Snorre optatt: „Hver dag rider æserne derop over Bevrast, som også kalles Åsabru" (Sn. E. Gfg. kap. 8, F. J. 1931, s. 22). Men de eldste navn på „broen", Bil- og Bev-rast, med avstandsbetegnelsen „rast" i begge navneformer, tyder på at den litterære brosymbolikk er opkommet lenge efter at den naturalistiske periode hadde skapt grunnformen. Broen og brovokter-tradisjonene må derfor høre hjemme i en mer utviklet astrallære.

At vi med nordlyset står overfor den naturalistiske periodes sjelevei til astralregionen, synes innlysende. Fra Grønland i vest til finsk-ugriske stammer og lappene i øst for Norge kan man påvise en uavbrutt arktisk og subarktisk kjede av religiøse tradisjoner som går ut på at sjelene enten reiser i nordlyset eller opholder sig i det. Denne tradisjon er endog utnyttet av en moderne grønlending som temaet i en roman.[1] Nansen har den samme tradisjon i en litt annen form, nemlig at det bare er barnesjelene man ser i nordlyset. De holder hverandre i hendene og danser rundt i slyngninger og svingninger.[2] Knud Rasmussen, som har ført så mange av eskimoenes tradisjoner og sagn til Europa, har lite om dødsriket i astralregionen, antagelig fordi forestillingene er trengt ut til fordel for andre,

[1] Hans Lyng: Den usynlige vilje, anmeldt av Svend Frederiksen i „Politiken" 4. februar 1940.

[2] Fridtjof Nansen: Eskimoliv, s. 207.

slik som det også synes å ha gått for sig i Norge. Man finner dog lett sammenheng med den av Nansen nedskrevne tanke i følgende fra Rasmussens optegnelser: „Thi naar Mennesker dør, stiger de op til Himlen og bliver lysende. Saaledes plejede vore Forfædre at fortælle, og deres Fortællinger gav os Kundskab.“[1] Fra en annen stamme har han funnet direkte myter om sjeleveien til oververdenen: „And all the souls now pass up and down the souls' road, in order to keep it open for the shaman; some rush down, others fly up, and the air is filled with a rushing, whistling sound.“[2] Tlingitindianerne i Alaska og eskimoene på den kant opfatter nordlysstrålene som falne krigere (avdøde). De opfatter i det hele nordregionen som opholdssted for de døde. Et sterkt nordlys er tegn på at de døde ønsker kamerater fra jorden.[3] I den form som skoltelappene og de russiske lapper har bevart sin tradisjon eller er blitt forstått, skulde de også opfatte nordlysstrålene som avdøde ånder som bekjemper hverandre. Og dette har forledet Holmberg og Pipping til endog å søke Valhall-forestillingene utledet av nordlystroen.[4] Denne forestilling om nordlyset må også ha vært kjent i Norge og ha gitt navn og billeder til den religiøse diktning. Men hele det gamle system hvorav også sjeleveien var en del, var gått i glemme lenge før Snorres tid, og det var bare visse konturer som stod igjen. Snorres vanskelighet bestod derfor i å gi en fornuftig forklaring på de mange mytiske overleveringer og gåtefulle kjenninger som var nedarvet fra hin tid.

c. Brovokteren.

Denne religionshistoriske identifikasjon av Bilrǫst som sjelevei, identisk med nordlyset, stiller også brovokteren i søkelyset. Var han også i den naturalistiske periode vokter, eller er hans plasering ved broen et resultat av den efterfølgende periodes nye gudesystem? For fastsettelsen av det nordlige astralrike er ikke Heimdalls person av vital betydning. Men dersom det kan påvises at hans mytologi er preget av nordlyssymbolikken, vil det unektelig være av stor betydning for den videnskapelige forskning å bringe dette på det rene. En slik utredning vilde forplikte til deltagelse i den stadig voksende Heimdall-diskusjon, og det kunde synes lite lønt å øke denne med nye innlegg. Undskyldningen i dette tilfelle vilde imidlertid være at emnet ikke var søkt, men påtruffet midt under arbeide med de norrøne hinsidighetsforestillinger. Imidlertid tillater hverken emnet „Fedrekult“ eller plassen en utredning av det omfattende og krevende problem her, og jeg må derfor nøie mig med å anføre de store linjer i Heimdalls gudemytologi som jeg efter gjennemarbeidelse er kommet til, men som jeg meddeler med alt forbehold, inntil en samlet redegjørelse kan fremlegges.

1 Knud Rasmussen: Myter og Sagn, III, Kbh. 1925, s. 48.
2 Report of the Fifth Thule Expedition. Vol. VII no. 1, s. 130.
3 Citert efter Hugo Pipping: Eddastudier II, s. 46.
4 Hugo Pipping: Eddastudier II, s. 46.

1. Sjeleveien (bifrǫst) er det primære element og må være opstått uavhengig av den norrøne guddom Heimdall. Meget tyder på at man i denne forestilling har et innslag fra arktisk religion.

2. Heimdall er en norsk utformning av nordlysets guddom, „Himmelbevreren“. Utformningen ligger langt tilbake.

3. I vikingtidens gudelære blev Heimdall optatt i æsenes gudesamfund som vokter for sjeleveien, nu omgjort til gudebro. Hans tidligere stilling som himmelgud blev glemt.

d. „Himlene.“

Snorre har i Gfg. kap. 9 (F. J. 1931, s. 26) gitt en uklar inndeling av astralregionen: Nederst plaseres en lufthimmel uten navn. Over denne kommer så „Andlangr“ (endelang, uendelig lang?) og øverst „Víðbláinn“ (vidt blånende). Og om denne siste sier han: „I denne himmel mener vi at lysalvene bor.“ Det finnes ingen andre kilder for de anførte navn og inndelinger. Snorres kilder er derfor ukjente for nutiden, men det forhindrer ikke at han både kan ha hatt muntlige og skriftlige kilder for sin astrallære.

e. Hovedstedene (hǫfuðstaðir).

Det synes som om Snorre legger en rekke „hovedsteder“ i denne tredje himmel. Hvad han mener med denne betegnelse, er ikke klart. Han sidestiller således Urds brønn med Alvheim, Breidablik, Glitne og Himinbjǫrg. Men øiensynlig har han for tanke en spredt himmelbebyggelse efter forbilledet storgårder i norske og islandske bygder. På denne måte får han de mytologiske enkeltheter samlet under ett synspunkt. Men det er et spørsmål om det ikke er Alvheim og Himinbjǫrg som har vært den magnet som har trukket de andre efter sig. Snorre forsøker også å orientere de forskjellige hovedsteder efter syd og nord eller andre merker. Himmelsendene må efter almindelig sprogbruk betegne de ytterste grenser, eller synsranden. Hans opfatning av syd og nord har også sin store interesse i denne forbindelse. De lykkelige steder legges alltid i syd; selv himlen Andlang som han ett sted plaserer som mellemhimmel, blir et annet sted lagt i syd (annarr himinn sé suðr). Det lykkelige Gimle ligger på himlens sydlige ende (á sunnanverðum himins-enda). I nord derimot er jotnenes hjem, iallfall plaserer han vind-demonen Hræsvelg i nord. Herav kan man slutte at nordregionen på Snorres tid var flyttet ned på jorden og derved berøvet all sin glans. Det var kuldens og de isnende vindes hjem. Intet godt kunde komme herfra — et dødsrike her måtte være fortapelsens sted med rimturser og troll. Men det som mytologien har glemt, har kulten bevart og bevidnet i overflod. Nord har i eldre tid vært en hellig region, og orientasjonen mot nordøst har vært en uskreven lov gjennem uminnelige tider. Har så nordlyset også i Norge vært opfattet som sjelenes vei, vil derved nytt lys kastes over problemet. Et nordlig rike i astralregionen vil

med en gang ta vekk det usannsynlige i et dødsrike i nord på det horisontale plan, hvortil det senere må være nedflyttet. Og at nordlyset også innen den germanske verden er satt i forbindelse med de døde, foreligger det fullgyldige beviser for. Innenfor hele det tyske sprogområde hersker det den opfatning av nordlyset, at farvene i det kan tydes som varsler om krig og katastrofer, og at lyset betegner kjempende hærer.[1] Dette stemmer med den arktiske tradisjon, og det er vel ikke helt utelukket at billedet og forestillingene er kommet derfra. Jeg har alltid tenkt at nordregionen var formet som dødsrike i sydlige egne, men efterat dette faktum med arktiske religionsforestillinger er kommet inn, synes det som man må søke en annen løsning. Foreløbig mener jeg derfor at man må nøie sig med å fastslå en asiatisk meget utbredt astral-lære, som til slutt er blitt systematisert og behandlet på en lærd måte av babyloniske astrologer.

Herved får vi et nytt grunnlag for bedømmelsen av Himinbjǫrg med polarstjernen som utgangspunkt. Mellem himmelpolen og de nordasiatiske stammers himmelstøtte er det heller ikke stor avstand. Derfor kan det nok forklares at forskere som Holmberg og Pipping er kommet til å forveksle Heimdall med himmelstøtten. Den lærde form fra den babylonske religion er himmelberget, et symbolsk uttrykk for den hinsidige verden i motsetning til verdensberget, den dennesidige verden. Himmelberg er en kosmografisk betegnelse, og det er vanskelig ikke å se en forbindelse mellem eddadiktenes Himinbjǫrg og dette lærde begrep fra den orientalske religion. Men er det så, da skjuler det sig sikkert også andre spor efter en systematisert astralreligion i de norrøne overleveringer. Et kort overblikk vil vise hvor fristende denne tanke tilbyr sig ved den løsning en slik forbindelse gir til problemene. Mellem de to „berg“ (verdener) er det en overgang (markas šamé). Dette punkt bestemtes astronomisk, idet det blev plasert i stjernebilledet Den store bjørn. Her var det høieste punkt i tilværelsen: gudeherskerens plass og inngangsporten til den usynlige verden. Stedet kalles også „nibiru“ — fergested. Det er også blitt plasert der hvor solen går op ved sommersolhverv. Denne siste bestemmelse passer for folk uten astronomisk kunnskap, men med evne til å iaktta solens bevegelser. Og nordøst er nettop gravorientasjonen i hele stein- og bronsealderen i Norge. Tenker man nu på Heimdalls gudebolig og broen som han vokter, og legger alt dette i nord, blir selve skjemaet helt analogt med det babylonske. Samtidig vil Heimdall få en meget høiere plass enn han har i norrøn mytologi, nemlig som gudehersker (parallell til Anū). Og det er meget som taler for at han i sin tid har hatt en høi stilling, siden han har kunnet beholde sin plass som himmelgud også i de nye tider med den store omlegning som vi nu har kunnet fastslå fant sted i overgangen fra den naturalistiske periode til jernalderens realistiske.[2]

[1] Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens sub verbo „Nordlicht“.

[2] Se Birkeli: Høgsætet, s. 117 med henvisninger til Alfred Jeremias: Handbuch d. altorientalischen Geisteskultur (utg. 1913), s. 74.

f. Alvheim.

Når vi så kommer tilbake til selve hovedemnet dødsrike i astralregionen og søker å innpasse den hinsidighetstype som ifølge sin karakter hørte hjemme i denne, kommer vi uvegerlig tilbake til *fylgjen*, som den form som passer best til luftveien og den lette bevegelige sjelebro. I mytologiene hører vi imidlertid intet om fylgje-paradis, og ingen tradisjon om fylgjens vei og reise, men til gjengjeld så meget mer om alvene. Vi blir derfor nødt til å postulere en forbindelse mellem disse to: fylgjen som den dennesidige form, alven som den hinsidige. I tid faller disse godt sammen. De har begge tilhørt det tidsrum som ligger forut for eddadiktene, og må derfor plaseres i likbrenningstiden. At æser og alver nevnes sammen, passer godt til den praktiske kult som deltes på gudene og fedrene i en senere periode med utvidet centralisasjon og felles gudedyrkelse på tingene. Alvene har fått dyrkelse både på gravhaug og i privathus, derfor må navnet dekke fedrene fra en lang tid tilbake. Deres opholdssted er Alvheim. Det blev ifølge Grímn. str. 5 forært til Frøy som tannfé (fødselsgave), ergo er det et før-frøysk sted.

I beskrivelsen av Alvheim møter vi igjen påtagelige spor av nordlyssymbolikk. Det mest kjennelige motiv er de *„leikande logar“*. Fra eddadiktene er det optatt i visjonsdiktene og senere også i folkevisene. I Skírnism. fremstilles motivet forresten som „frøsande eld“ (str. 18, Mortenssons oversettelse). I Svipdagsm. II, str. 31 —32 skildres alvegården med følgende ord:

31. „. . . vita det vil eg:
kva salen heiter,
som det seg sveiper
leikande logar ikring!“
32. „Lyr han heiter,
og lenge han skal
bivre paa sverdodd og brodd,
um fegra hans
mun millom folk
einast gjetord gange.“ (Ivar Mortenssons oversettelse.)

Det kan godt forståes at de leikande logar „bivrer“ på sverdodd og brodd, når man har nordlyset for øiet, men uten et slikt forbillede vil unektelig de poetiske uttrykk ta sig forskruede ut. Temaet kommer igjen i folkevisen om Olav Liljekrans, hvor helten blev fristet av alvekvinnen, men motstod fristelsen og sprengte gjennem *alvelogen*. Hj. Falk behandler i sin undersøkelse av Sólarljóð samme motiv. Han kommer ut fra sitt resonnement til det resultat at „víss vafrlogi“ i Svipdagsm. og i Skírnism. betegner alveborgens tryllelue og visselig er det blafrende nordlys.[1] Jeg får her uventet støtte fra en anerkjent forsker som er kommet til sitt resultat ad en helt annen vei enn den religionshistoriske. Også med hensyn til nordregionen har Falk en verdifull iakttagelse som jeg kan godta. Han nevner

[1] Hjalmar Falk: Sólarljóð, s. 37.

at alvene i kristen tid blev gjort til engler, og forklarer derav hvorfor solsangens dikter lar den døde se i nordlig retning.[1]

Om Alvheim har eddadiktene flere utsagn. Ifølge Svipdagsm. gjemmes der det „gullfagre". I Alvíssm. lar poeten himmelen bli „fagerloft" for alvene, solen „fagerhjul", skogen som „fagergrein". Denne fagerhet mangler i beskrivelsen av andre „heimar", og det kan derfor også være et ekko av et fagert forbillede. Samtidig røper ordbruken en sterk trang til idealisering av alvenes heim og personer. De er lette og lyse, deres utseende stråler mer enn solen (sic) (Sn. E. Gfg. kap. 9, F. J. 1931, s. 25). Om reisen til det fjerntliggende Alvheim finnes ingen direkte antydning i noen litterær kilde. Indirekte har man imidlertid tilknytning til menneskets dobbeltjeg som luftfarer i Hávamál str. 155, hvor „túnriður" kan identifiseres med mht. „zûnrite", luftfarer. I denne forestilling om luftfarende vesener har man det ideologiske grunnlag både for dødsland i luftregionen og opfatningen av menneskets postmortale livsform i likbrenningstiden.[2]

De døde som luftånder er imidlertid også bevidnet i folketradisjonene om julefølgene. Og det som interesserer mest i den forbindelse, er de kvinnelige førere. Her møtes de nemlig med alvetradisjonen, hvor også troen på kvinnelige diser ikke er fremmed. Denne reise i luftregionen har ikke vært fritatt for redselsmystikk. Selv i eskimoenes tradisjoner om reisen til oververdenen vrimler det av farer og vanskelige passasjer.[3] Nordamerikas indianere har meget konkrete forestillinger om reisen i luftregionen og dens farer. Maiduindianerne i Kalifornia tror at den døde stanser 3 dager ved legemet og besøker de steder hvor han (hun) har levet. Derefter påbegynnes reisen til Opheim (Hîpiningkôdo) eller Blomsterlandet (Yôngkódo), identisk med åndelandet. Herfra vender han aldri tilbake. Av vanskeligheter nevnes: huler, vann, fristelser til falske veier o. s. v. Melkeveien nevnes som ferdevei for de døde, som ledsagere får man de avdøde fedre.[4] Lenapeindianerne (Delaware) tror at den døde stanser 11 dager ved graven før ferden begynner. Han stiger så til den 12te himmel, hvor han fører et lykkelig liv med jakt, fiske, lek. De døde er uten plager og uten ubehagelig arbeide (sic).[5] Menomini-indianerne stanser 4 døgn ved graven og drar melkeveien til åndehjemmet i vest. De reisende fristes av tillokkende kjempejordbær og skjønne kilder på veien. På den andre siden av en strid strøm kommer de til en dødsby. Broen over elven består av en glatt trestamme. En stor hund vokter broen, og de onde kommer ikke over. Er man først velberget på den annen side, blir man mottatt med største hjertelighet og feiret med lek, fest og lystighet.[6] Tradisjonene om

[1] Hjalmar Falk: op. cit., s. 37.

[2] Se side 205 f. foran, hvor spørsmålet er behandlet.

[3] Se Fridtjof Nansen: Eskimoliv, s. 234. Det er særlig månemannen (ånden) som blir fremhevet. Smale veier, blaute myrer forekommer også i dette landskap.

[4] Wilhelm Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee, II. 2, Münster 1929, s. 148 f.

[5] Wilhelm Schmidt, op. cit., s. 415 f.

[6] Op. cit., s. 549.

luftriket er ellers også her svinnende, og det hender at enkelte stammer reiser melkeveien til det underjordiske rike (!).[1] En for den norrøne tradisjon nærliggende parallell er den oldpersiske. På den 4de dag efter døden blev den dødes skjebne avgjort. Dødsfesten hadde til opgave å hjelpe den døde til en lykkelig reise, især ved å få sjeleføreren Shrausa velvillig stemt. Den legemsløse sjel blev tenkt som et sart og ømfintlig lite barn, som ikke selv kunde finne veien. Den måtte derfor næres som et nyfødt barn og styrkes for reisen. I det øieblikk Shrausa steg opad med den døde, forfulgtes begge av demoner som vilde ha tak i dem. I den øverste lufthimmel hever sig den lette Çinvatbro, og til den kom Shrausa med sjelen. Ved broenden på Verdensberget (?) måtte sjelen underkaste sig en prøve og få sin dom. Kun de rettferdige fikk adgang over broen til det duftende paradis, hvor en strålende (!) gudinne mottok dem. Bortsett fra prøvene og straffen, som sjelden følger den primitive utformning, kan man sikkert gå ut fra at den norrøne opfatning av reisen til det fagre alveland ikke har vært vesentlig forskjellig fra det billede som den beslektede persiske kulturkrets har formet.[2] Man kan derfor efter dette si at alvene og deres bolig danner støttepunktet for den religionshistoriske rekonstruktion av de dødes astralrike. Merkelig nok trekker mytologien op en skarp grense mellem de forskjellige alver, og deler dem i lysalver og døkkalver (mørkalver). I motsetning til lysalvene bor døkkalvene i jorden. Snorre sier dessuten om alvene at de er innbyrdes ulike både av utseende og ennu mer i virkelighet og vesen (Sn. E. Gfg. kap. 9, F. J. 1931, s. 25). Det var således klart for den tids mennesker at alvenavnet blev anvendt på forskjellige grupper. Når man går ut fra at alver har vært navn på de avdøde i bronsealderen, blir man henvist til de skiftende gravskikker for å forklare det endrede innhold navnet har hatt.[3] Svartalvene som bor i jorden, tilhører uimotsigelig en gravlegningstid. Men til hvilken side av likbrenningstiden skal man så legge denne? Før eller efter? Bosted i jorden kunde også tyde på et underjordisk dødsrike. I så fall måtte man søke til tiden for utviklingen av Hels underjordiske rike. Men siden alvene nyter en så stor venerasjon i eddadiktene, er det ikke lett å forstå at svartalvene skulde tilhøre den tid disse dikt blev til i. Å plasere svartalvene i tiden før likbrenningen har også sine vanskeligheter. For tiden tør jeg derfor ikke ta standpunkt til spørsmålet. Men det er meget som taler for

[1] Op. cit., s. 584 f.

[2] Edv. Lehmann: Die Perser (i: Lehrbuch d. Religionsgeschichte II), s. 221 ff.; 4. utg., II, s. 250.

[3] Diskusjonen om alvene har særlig vært ført av svenske forskere. I „Folkminnen och folktankar" 1926 (s. 169) har Gunnar Ahlberg polemisert mot David Arill, som hevder at alvene er naturmakter. At alvene er avdøde, hevdes av Oscar Montelius (Antikvarisk tidskrift XIII, s. 35), av Oscar Almgren (Bidrag till Göteborgs och Bohusl. fornm. o. hist. VIII, s. 563), av Gunnar Ekholm (Ymer 1916, s. 375 ff.), av Arthur Nordén (Ymer 1917, s. 57 ff.).

at nettop alvene fra steinalderens og megalittidens graver kan være blitt karakterisert som svarte i motsetning til den senere tids lysalver. Herved vil man imidlertid komme i konflikt med tradisjonene om astralriket. Hvilken av disse tradisjoner er eldst? Er det to forskjellige raser som støter sammen? Har den arktiske tradisjon overtaket i nordlys-symbolikken, eller tilhører den en ny kulturinvasjon i bronsealderen? Non liquet.

21. Felles trekk for alle dødsland.

A. Pinlig reise, idealisert opholdssted hinsides.

Før vi forlater emnet „opholdssteder for de døde", står det ennu igjen forskjellige momenter som kan tjene til å kaste lys over den indre sammenheng og de forskjellige epoker. Det er allerede godtgjort at på flere områder skiller de forskjellige dødsophold sig diametralt ut fra hverandre. Noen krever reiser, andre ikke. Det er reiser over hav, over land og i luftrikene. Visse trekk er dog felles for reisene, tross forskjellen, nemlig at adgangen til dødslandet er pinlig og vanskelig, men vel fremme venter overalt en menneskelig og behagelig tilværelse. Denne overensstemmelse må derfor antas å skrive sig fra selve grunnforestillingene som har skapt reisetanken, nemlig den postulerte mellemtilstand som betraktes som farlig og pinlig, full av muligheter både for den døde og for slekten om ikke alt går som det bør. Noen av de dødes steder bærer preg av høiere organisasjon, andre ikke. Men det må allikevel være på dette punkt at visse fellestrekk må eftersøkes. Likesåvel som de forskjellige generasjoner har holdt på en streng orden for det menneskelige samfund, må de også ha tenkt sig det hinsidige under en bestemt orden, f. eks. en hersker over det hele. Eksisterer det ikke i den norrøne hinsidighetstro spor av *dødsguder eller gudinner?*

B. Diser som sjeleførere.

Som ovenfor nevnt har Unwerth søkt å finne spor av Odin som dødsgud i nordgermansk mytologi. Han har særlig merket sig rytteren foran de store slag og dødsfall. De viktigste eksempler er hentet fra Njála kap. 125 og Glúma kap. 21. Her tales virkelig om en dødsrytter i poetiske vendinger. Men ikke i noe tilfelle er det sagt at rytteren er Odin eller en annen dødsgud. Uttrykkene i Heimskringla at svearne syntes å se ham åpenbare sig foran store slag (Heimskr., Yngl. s. kap. 9), kan neppe gi noen avgjørende støtte for Unwerths hypotese. At Odin hos poetene betegnes som budsender for døden, er åpenbart en refleks av datidens tro og uttrykksmåte. Men man må huske at Odin da bare blev betraktet som den øverste myndighet med makt over liv og død, ikke som spesiell dødsgud eller sjeleleder og fører. Men selv om det ikke kan bevises at Odin har vært dødsgud eller psychopomp som i Mellem-Europa, bør man ikke avvise tanken om norrøne dødsguder og sjeleførere. Dersom Baldermyten

er innvandret fra Syd-Europa, er det vel sannsynlig at også dens detaljer er importvare. Selve bålbrenningen og helfarten synes dog å være ekte nok. I denne myte forekommer blandt annet en sjelefører i form av et uhyre: Hyrrokkin fra Jotunheimen (Sn. E. I, 48). Men navnet minner om likbrenningstiden, idet det er tolket som „den av ild sammenskrumpne".[1] Navnet og den spesielle plasering i begivenhetenes rekkefølge tyder derfor på en art av „dødshenter". At det er en kvinnelig vette, gjør dette ennu mer sannsynlig. At diser, kvinnelige vesener, optrer som dødsbudbærere og sjeleførere, synes nemlig sikkert. I Krákumál str. 29 forekommer følgende:

„Heim bjoda meg diser,
som fraa høge herfårs
hall meg Odin sende." (Severin Eskelands overs.)[2]

I Grímnism. str. 53 finnes en lignende forestilling: „. . . livet ditt veit eg er lidi; yvne [grumme] er diser." (. . . þitt veit ek líf um liðit, úfar ro dísir). Diser som sjeleførere vil falle inn med og forklare det trekk som man møter i de eldste tradisjonslag om julefølgene. Her er det kvinnelige vetter som leder følgene. Og da vi vet at disse består av døde som er på besøk hos sine slektninger, blir det med en gang sammenheng mellem mytologien og folketradisjonen fra senere tid. Siden sjelefestene feires midtvinters og midtsommers, synes det som man også ad denne vei kan få forbindelse og holdepunkt for de i øvrig dunkle og hittil lite kjente „diseblot".

Disene er i det hele en type som står alvetroen og fylgjetroen nær. De har delvis også samme utseende som alvene. I det ofte citerte Tidrandes syn optrer disene som alvene i svarte og lyse skikkelser. De er luftvetter, bringer dødsbudskap og settes i forbindelse med fylgjur, som igjen forklares som slektens døde ɔ: „fylgiur ydrar frænda". De mørke diser forklares riktignok ut fra en dårlig symbolikk som vrede fordi de ikke fikk „skatt", grunnet religionsskiftet (Flat. I, s. 420). Men det var ikke å vente at man skulde få noen rendyrket hedensk tradisjon i det 12. og 13. århundre, det er bare overraskende at de hedenske diser ennu minnes med såpass oprinnelige trekk. At de både er dødsbud og „ættarfylgjur", minsker ikke betydningen av overleveringen om dem. Tvert imot får man dermed en svak, men verdifull antydning til forklaring på diseblotene og de spesielle kulthus som kaltes „dísarsalr".[3] Det er derfor ikke usannsynlig

[1] P. A. Munch, Norrøne Gude- og Heltesagn, 3. Udg. ved Magnus Olsen, s. 76.

[2] Severin Eskeland: Soga um Ragnar Lodbrok og sønene hans. Oslo 1914, s. 151. „Heim bjóða mér dísir, þær's frá Herjans hǫllu hefr Óðinn mér sendar."

[3] Først efter at denne undersøkelse var avsluttet, er jeg blitt gjort opmerksom på at Henrik Schück 1905 i Uppsala fremholdt som sin opfatning at julen var en sjelefest i likhet med de greske anthesterier, at den var identisk med disablotet i januar måned, og at „dísir" betød avdøde ånder. Selv om jeg ikke våger å gå så langt som denne forsker, så finner jeg det verd å nevne at sammenkoblingen av disene og fedrekulten har vært fremme i tanken hos fremragende forskere. (Se Schücks foredrag: Nordisk folktro och fornnordisk religion, trykt efter forf.s manuskript i Göteborgs Handels- & Sjöfarts-Tidning 16. august 1905, nr. 188 B).

at disse ting har stått i direkte forbindelse med dødskulten på samme måte som hos perserne. Ved dødsfesten (her den 3dje dag) efter bisetningen samlet festens topp-punkt sig i henvendelsen til Shrausa om å føre den døde vel frem. Den legemlige sjel tenktes å være ømfintlig som et nyfødt barn og ute av stand til å finne veien eller hjelpe sig selv. Shrausa, hjulpet av vindguddommen og seiersguddommen, førte sjelen gjennem luften, visstnok forfulgt av demoner. Men vel beskyttet ankom den til den øverste himmel til den lysende Çinvat-bro, hvor den persiske mytologi hadde plasert voktere og dommere for sjelene.[1] Og det er vel ikke helt usannsynlig at slike reiseledsagere i den norrøne mytologi fra først av har skapt benevnelsen „fylgja". Edv. Lehmann mener at sjele-fører naturlig hører sammen med likbrenning.[2] Å fastslå dette uten videre er imidlertid en vilkårlighet. Men betrakter man likbrenning som en form for likbehandling, og denne igjen som nær forbundet med troen på en mellemtilstand for den døde, er Lehmanns opfatning vel begrunnet, idet mellemtilstanden anskues som en reise. Selv om man ikke har andre vidnesbyrd om slike dødsledsagere og beskyttere i den norrøne hinsidighetstro, synes det dog naturlig å postulere dette som et felles trekk for de forskjellige epoker og opfatninger av dødsland. Det er jo også i den primitive religion blandt naturfolk et av de mest almindelige trekk. Ved begravelsen påkalles fedrene for å ta imot og hjelpe den nyankomne.

C. *Dødsguder, „konger".*

Forutsetningen for disenes misjon er imidlertid et ordnet dødsrike med en høiere autoritet enn sendebudene. At disene i Krákumál settes i forbindelse med Odin, må kun betraktes som en kombinasjon fra det 11. århundre og som uttrykk for skaldenes kunstmytologi. Hvad selve spørsmålet dødsgud angår, finnes der neppe en eneste direkte antydning i hele det foreliggende materiale, som kaster lys over det. Derimot har vi indirekte vidnesbyrd av ganske stor rekkevidde, nemlig den utpregede *kongs- og høvdingtanke* som også kommer til syne i alle former av hinsidighetstro. Forsåvidt som også Valhall er de dødes opholdssted, blir da Odin ifølge den yngre tradisjon dødsgud, fordi han er gudehøvding der. I Jotunheimen nevnes Utgardsloke som den høieste autoritet, eller Hyme. I Turseheimen (trollheimen) Tursekongen, i Nivlheim Rimgrimne, i Alveland Alvekongen, i havets dødsrike Ægе. Heimdalls stilling tør også ha vært en lignende, ellers vilde han neppe være beholdt som vokter og som en stor og hellig gud („mikill ok heilagr", Sn. E. Gfg. kap. 15, F. J. 1931, s. 32). Broen er først og fremst en sjelenes bro, og Heimdall tilhører en uhyre fjern fortid. Derfor er det vel også at skaldene har laget en mysteriøs symbolikk omkring hans oprinnelse. Født av 9 jotunmøer vil si: av en ukjent og ufattelig herkomst. Hans person og opgave har vært bundet til visse naturfenomen, som har hindret hans

[1] Edv. Lehmann: Die Perser, Chantepie utg. 1905, II, s. 222.
[2] Edv. Lehmann: Die Inder, Chantepie utg. 1905, II, s. 27.

nedflytning i det siviliserte samfund. Det er forståelig at de gamle nordmenn ikke festet sig ved ett samlet og centralisert dødsrike, men tenkte sig *flere sideordnede*. Gjenklang herav finner man i Snorres Edda, hvor det tales om flere *hǫfuðstaðir* i himmelregionen (Sn. E. Gfg. kap. 9, F. J. 1931, s. 25). Et annet uttrykk både for pluraliteten og for ordenen kommer frem i følgende: „Margir staðir eru á himni fagrir, ok er þar alt guðlig vǫrn fyrir" (Sn. E. Gfg. kap. 8, s. 23): „Det er mange skjønne steder på himlen, og overalt er det gudelig værn" (Finnur Jónssons oversettelse). Siden tanken var nådd så langt frem som til et *guddommelig vern* for hvert sted, skulde man tro at flere detaljer om de hinsidige steder kunde være opbevart. Men det er ikke tilfellet. Indirekte må man dog ha rett til å slutte at det også her kunde true farer, så et vern var nyttig.

D. *Dødsdemoner.*

Hermed står vi ved et av de siste sikre fellestrekk: *fiendene i det hinsidige*. Fra den eldste til den yngste periode synes dette å ha vært en forutsetning, at likeså vel som den dennesidige tilværelse var usikker og opfylt av farer, så var den hinsidige det ikke mindre. Det er bare formene som har forandret sig, selve begrepet har vært konstant. De hinsidige sjelefiender har en slående parallell i de demonartede ham-personer som optrer i sagaene. Jfr. Katla, Gunnlǫð m. fl., som piner og dreper sine ofre.[1] På dette felt kan vi derfor med sikkerhet plasere alt det som kommer inn under denne kategori. De dyriske skremselsformer røper forbindelse med den eldste naturalistiske periode og hamskiftemenneskets forestillinger. Den fantastiske utbrodering av symbolikken kan derimot bedre forståes som en yngre periodes produkt. Det originale stoff er kommet på avstand, og den diktende fantasi kan derfor ta friere spillerum. (Jfr. Fenrisulvens gapende kjeft, den øvre kjeve når til himlen, den nedre til jorden.) Til skremselsfaunaen hører hunden i flere skikkelser, ulven, ormen, ørnen og i senere tid også stuten. Foruten de dyriske skikkelser må også trolske vesener ha hørt med. Disse er da blandet sammen med og forvekslet med jotner ɔ: eldre naturvetter av gigantisk karakter. Uten en sterk trollfrykt kan man ikke forstå den almindelige forbannelsesformel som har vært i så flittig bruk: Troll ta dig![2] Efter hvert som forestillingene blev konkretisert og realistiske, har sannsynligvis de mytiske dyreskikkelser i det hinsidige veket plassen for mer menneskelige former. I tiden før religionsskiftet synes det å fremgå av de sparsomme kilder på dette punkt at de døde selv gjensidig bekjempet hverandre (se Fedrekult I, s. 96 ff.).

[1] Se Strömbäck: Sejd, s. 167.
[2] „Troll hafi þik allan", „Troll hafi þína vini", „Troll hafi þitt hól ok skrum", „hátta sér út i trollhendr", „fara i trollhendr". Se Korm. kap. 19, Njála kap. 36, 148, Laxd. kap. 51. Se også Skírnism. str. 30. Jfr. „Smyl hafi þik!" (Grímnismál, innledningen, F. J. 1931, s. 63).

22. Forsøk på harmonisering av postmortale typer og dødsland.

1. *I veidekulturens periode.*

Efterat visse erkjennbare typer av det hinsidige menneske og dets sted nu er kjent, kommer vi til opgaven med å søke en harmonisering av de forskjellige elementer. Kronologi og trinfølge har oftere vært berørt i det foregående. Og ifølge den benyttede metode faller visse elementer allerede inn på bestemte plasser, således *naturalismen*. Efter alt å dømme må det være et forholdsvis sikkert faktum at denne tilhører de eldste tider og befolkningslag, og derfor må plaseres minst 4000 år tilbake før Kristi fødsel.[1] Her møter vi veidefolket med familiens og hordens fellesskap i kamp for tilværelsen og den daglige næring. Veidemannen er identisk med hamskiftemennesket. Han levet likeså nær naturen som visse nordamerikanske stammer i våre dager eller afrikanske og indonesiske. Merker efter det totemistiske samfundssystem kan vel neppe påvises med vårt nuværende kildemateriale. Men når navn på stammer fra den eldre tid viser at både ulv, hund, hjort, ørn og andre navn gikk igjen som navn, på samme måte som de lenge gikk igjen i Norge som personnavn, har man all grunn til å tro at dette er en reminiscens fra den naturalistiske periode.[2] Naturalismens dødsland finnes det ingen bestemte tilknytningspunkter til. Men man skulde tro at hamskiftemennesket likesåvel *efter* døden som *før* denne kunde gå over i dyreham og leve videre i denne tilværelse. På samme tid er det ikke umulig at det har eksistert utviklede forestillinger om et hinsidig dødsland, på samme måte som hos de nordamerikanske naturalister. Indianerne trodde på et ideelt veideland med vilt i skogene, gress på slettene og laks i elvene. Men man kan riktignok spørre: Var dette første etappe i utviklingen? De norrøne veidefolk og steinalderfolk som begrov sine døde i jordgraver og steinbygninger, skulde man tro hadde bundet sine forestillinger om de dødes ophold til graven, skogen eller fjellet; iallfall ligger en slik formodning nær ifølge analogier. Deres sosiale organisasjon med familien og patriarkalsk orden skulde vel også øve noen innflydelse på deres hinsidighetstro. Det er derfor mange ting som kunde tyde på en kroppslig opfattet dødning i denne tid, i likhet med hvad man finner i siste periode før kristendommens innførelse. *Døkkalvene* synes å kunne plaseres i denne periode, idet de ganske sikkert tilhører en gravlegningsperiode for likbrenningen. Hamskiftemennesket med de flytende grenser mellem

[1] Jeg tenker da særlig på Montelius' teori om den megalitiske kulturs innvandring fra India til Europa omkring 4000 f. Kr.

[2] Når slekter i Östergötland som har en ulv til merke og Ulv i navngivningen, er blitt satt i forbindelse med Ylvinge-ætten, som ifølge heltediktningen spillet en fremtredende rolle blandt østgøterne i det 7de—8de årh., ligger ikke beviset fjernt for en totemistisk oprinnelse til både merket og navnet. Se Arthur Nordén: Östergötlands järnålder. Del I. 1:a häftet: Ringstad och Bråbygden, Stockholm 1929, s. 175 ff.

dyr og menneske har vel også hatt med sig sine dyre- og hamforestillinger i det hinsidige. Uhyrene, likslukerne har sikre røtter tilbake til den primitive naturalisme. Det er derfor meget som taler for at de har hørt med fra gammel tid.

2. *I likbrenningstiden.*

Med den megalitiske periode begynner en ny tid. Det synes å kunne passe til hele denne kulturs anlegg og vesen å henlegge troen på kjempevesener og gigantiske guder, altså *jotun-troen*, til denne tid. Det er mulig at det hinsidige fortsatt er utstyrt med farlige vesener og uhyrer, og at det i sin tid har nådd en slik kulminasjon at likbrenning er blitt innført som en sikkerhetsforanstaltning. Vi har sikre spor efter *likbehandling* i de rituelle gravskikker som er fastslått i steinalderen. Derav kan man slutte at den farlige mellemtilstand også da stod i forbindelse med et fjerntliggende dødsland, og at reisetanken allerede har vært utbredt. Om verdensbilledet i denne tid fulgte det horisontale eller det vertikale plan, vet vi intet. Det er først med likbrenningstiden vi kan fastslå med sikkerhet at den vertikale inndeling av tilværelsen har vært kjent. På denne tid har også det dualistiske syn på mennesket slått igjennem. Dette passer til fylgjetroen, og denne kan derfor plaseres sammen med likbrenningen. Med fylgjetroen passer igjen dødsland i astralverdenen og reisen gjennem luftregionene. Og da alvene er slike luftånder og har sitt Alveland i tredje himmel ved den andre enden av himmelbroen, faller de også inn i det samme billede, som ved disse forskjellige vidnesbyrd antar siktbare konturer. Likbrenningen må ha vært betraktet som en sikrere og bedre måte for likbehandling enn den man før har brukt. Men dessuten er det kommet inn en ny og gjennemgripende opfatning av det hinsidige menneske: legemet spiller ingen rolle for det hinsidige liv. Fylgjen er den del av mennesket som er unddratt døden. Farene i det hinsidige må ha fortsatt sig. Bud henter de døde og følger dem. Det er spor av et organisert dødsrike, noe som formodentlig avspeiler en høiere samfundsorganisasjon på denne tid.

3. *I jernalderen.*

Denne merkelige periode gikk imidlertid sin opløsning i møte. I jernalderen møter vi billedet av en fastboende bondebefolkning, og naturalismen får sin avslutning. Det vertikale plan legges ikke lenger til grunn for mytologi og verdensopfatning, alt flyttes ned på jorden. Guder og makter utstyres efter mønstret fra storgårdene i landet, og alt overnaturlig menneskeliggjøres og rasjonaliseres. Likbehandling ophører, fordi en ny opfatning av det levende menneske også påvirker opfatningen av de døde. Det er ikke bra å brenne likene, tvert imot skader det, da legemet betraktes som nødvendig også for den kommende tilværelse. Redselsmystikken må også være avtatt. Men dødningtypen (kroppssjeltypen) som nu er rådende

i hinsidighetstroen, ophever ikke all fare. De døde kan gjensidig slåss og plage hverandre. Hinsidighetstroen viser således et helt annet billede enn det foregående. Dødslandet spalter sig også i en rekke alternativer som blandes sammen: En dunkel og uklar nordregion, snart *under*, snart *på* selve jorden. Et dødsland hinsides havet eller *i* selve havet. Et krigerparadis i Valhall. Et Hel som ofte forveksles med dødsriket i nord. Dessuten er det almindelig å plasere de døde i fjell eller i gravhaugen. Bostedstanken og reisetanken kjemper om makten, og likhjelpen „nábjargir" er blitt almindelig sømmelig behandling av liket bestående i vask, pynt og gravlegning. De rituelle skikker har mistet sin oprinnelige betydning og står igjen som minner om den svunne tid. Mytologiene og reiser i dødslandet lever imidlertid videre i kristen tid i de såkalte visjonsdikt, hvor reisen utmales med farver som er hentet fra det gamle hedenskap.

Slutningsord.

Hermed avsluttes denne undersøkelse av norsk fedrekult. Det som nu står igjen, er en kort metodemessig og saklig oversikt over gangen og linjene i det foreliggende arbeide.

I første bind, som blev fremlagt for offentligheten 1938, samlet undersøkelsene sig om to felter: kulten ved graven og omkring boplassen. Tilsammen kunde imidlertid materialet fra disse felter bevise at fedrene hadde inntatt en bred plass i folkets religiøse tro og skikk. Og for gravkultens vedkommende inneholder det endog en rekke helt overbevisende og avgjørende momenter om kultskikker og religiøse forestillinger.

For de kultformer som skrev sig fra gården og dens umiddelbare nærhet, var det derimot anderledes. Her var formene så spredte og lite sammenhengende at det var vanskelig å fri sig fra et uklart og ubestemt inntrykk av deres egentlige verdi og beviskraft for de gamle kultformer. Oplysninger om detaljer og religiøse forestillinger i likhet med det man fikk fra gravkulten, blev man nødt til å se bort fra. Tross de mange vidnesbyrd og deres akkumulerende virkning i retning av å bekrefte fedrekultens omfang, stod det allikevel igjen et stort tomrum omkring den oprinnelige kult på selve boplassen, og opfatningen av de dyrkede personer. For om mulig å fylle dette tomrum med pålitelig religionshistorisk stoff blev det arbeide tatt op hvis resultater er fremlagt i nærværende bind.

Disse viser at det er kulten i selve *beboelseshuset* som er utgangspunktet for de mange variasjoner av kulthandlinger som var spredt rundt omkring på bøen. Ja, ikke bare det, men også for gravkulten. Begge felter betegner bare epoker i kultens historie: gravkulten et stort *idéskifte* i førkristelig tid, de mange sprengte rester på heimebøen derimot religiøs *opløsning* av huskulten efter kristendommens innførelse.

I centrum av den gamle huskult står *billedstøtten* (kultstøtten) og *husalteret*. Begge disse gjenstander var plasert i det hellige hjørne, som efter alle vidnesbyrd å dømme har ligget i nordøst. Samtidig som de avslører fundamentale stykker i norsk religion, avslører de også steinalderfolkets husinnredning. Store endringer og forskyvninger fant imidlertid sted, og husalteret forsvant. Sannsynligheten taler for at det blev absorbert i benken som gikk over til *æressæte* (ǫndvegi) med religiøs-sosial betydning. Disse

endringer ligger utenfor rammen av den religionshistoriske undersøkelse. Men det er vel grunn til å tro at de støttepunkter som denne har gitt arkeologisk, antropologisk og kulturhistorisk forskning ikke helt må bli oversett.

Kulten i huset gir først det rette billede av den måte hvorpå den *oprinnelige fedrereligion* blev utført. De levende og de døde har stått i et fortrolig og realistisk opfattet gjensidighetsforhold. Besøket på den store sjelefest midtvinters er av særlig stor interesse, fordi bad, bord, seng blev stillet til de besøkendes rådighet. En bestemt tidstermin på flere dager var avsatt til åndebesøket, og det har eksistert et fullt utviklet ritual med innbydelse, offermåltid og avskjed. Dette på samme tid fortrolige og realistiske forhold mellem de levende og slektens døde forklarer de regelmessige og innarbeidede offerhandlinger som vi nu kun kjenner i brokker fra yngre tid, og i de strøk hvor de gamle tradisjoner har holdt sig lengst, som i Setesdal. Men selv i bygdelag hvor de gamle skikker er gjemt og glemt, har man lenge kunnet iaktta skikken med å sette ut høitidsofferet og minner om førstegrøde som fast institusjon, som rest fra fortidens bruk. Ved samme får man også forklaring på fenomenet: fedrene som voktere for avl og trivsel, eller med andre ord deres funksjon som fruktbarhetsvetter. Like til centralisering av styremakten og innføring av felles kultusinnretninger og spesialguddommer for akerbruk fant sted, har gårdens egne fedre besørget gårdens „heill“ på alle måter.

De terminer og skikker som blev avslørt i gravkulten, stod igjen som minner fra en svunnen tid med terminal begravelse og likbehandling. I tiden før kristendommens innførelse passet imidlertid ikke lenger terminene til noen bestemte forestillinger om de dødes behov. Heller ikke var det bruk for noen likbehandling. En ubeskåret legemlighet ansåes for nødvendig for de døde, som jo førte et liv temmelig likt med det de hadde levd som mennesker. Spørsmålene kunde derfor ikke utredes eller besvares ut fra den tids kult og forestilling, uten forsåvidt man tok hensyn til likbrenningen og branngravene, som bevis på den forandring som måtte være inntrådt.

Ved billedkultens sjelebegrep, forestillingene om reiser i dødslandet, hamskifte- og fylgjebegrepene fikk man imidlertid nytt lys over spørsmålet; hertil kom også visse kronologiske og saklige holdepunkter, og det blev mulig å efterlyse de forskjellige epokers antropologi og hinsidighetstro.

Det tilhører overraskelsene i dette arbeide at *likbehandlingsproblemets* løsning også har ført til større klarhet over tidsgrenser og perioder med bestemte *hinsidighetstyper* og *dødsland*. Likbehandlingens postulat er nemlig troen på den farlige mellemtilstand efter døden. Den symbolske utformning av denne blir igjen uttrykt i mytologiens reiseskildringer med farlige vesener, farlige passasjer o.s.v. samt sjeleførere og et ordnet dødsrike.

På denne måte er det også gitt adskillige bidrag til tolkning av mytologiske bruddstykker og symbolske billeder i forbindelse hermed. I det hele er det å vente at de ting som herved er blitt aktuelle, kan komme til å interessere forskningen fremover. Jeg tør ikke tro at alt eller endog

noe av det som i nærværende arbeide er fremlagt som løsning, vil få en uavkortet anerkjennelse, men det er jo heller ikke hovedsaken. Spørsmål som angår den *naturalistiske periode* med antydning til totemisme, matriarkat o. s. v., trenger utredning og belysning fra mange kanter før man kan fastslå noe.

Tilstedeværelsen av et *astralt dødsrike* i den eldre mytologi er et av de interessanteste trekk i hinsidighetstroen. Det slutter sig nøie til troen på fylgjen og hjelper til å knytte denne sammen med alvene. Samtidig knyttes denne periode til likbrenningsskikken, og alle disse felter avgir derfor sitt bidrag til bekreftelse på den plass og betydning denne hinsidighetstro har hatt i norsk (norrøn) religion i lang tid. Alvelandet er plasert på den annen side av den brennende og bevende bro i nordregionen. Herved er *nordlyset* trukket inn som et viktig element i symbolikken, noe som er helt naturlig for et land som Norge — og den ellers så uklare og uforståelige *nordregion*, som er lagt nede på jorden eller under jorden i senere tid, får sin naturlige forklaring som en gjenklang av det nordlige astralrike. Det er vel å vente at såpass inngripende ting som disse vil vekke opmerksomhet og gi impulser til kritisk prøvning, noe som bare vil gavne religionsforskningen. Her vil også spørsmålet om arktisk innslag i norrøn religion dukke op.

Sammenholdt fra først til sist bør denne undersøkelse av fedrekult i Norge sees under synspunktet av en fremadskridende utgravning. Tross det har dog det systematiske og deskriptive program kunnet overholdes. Men det er unektelig ved avslutningen av arbeidet at det også faller klart lys over de i begynnelsen behandlede former. Mange kunde derfor ha villet foretrekke en annen og enklere fremgangsmåte. Således kunde fremstillingen være gruppert omkring de epoker som er funnet og avdekket, idet hovedtypene kunde være brukt som ledemotiv; derved vilde man forenklet det hele. En slik fremstilling vil unektelig ha meget for sig i en fremtidig ordning av stoffet, når enda større klarhet er opnådd på de mange områder. Men ellers er det jo helt nødvendig at det øverste og best kjente lag bearbeides først. De lærdommer man trekker herav, gagner og rettleder ved fortsettelsen i det ukjente og vanskelige som ligger lenger tilbake. Det er derfor først til slutt at det eldre lag kommer for dagen og kan gi den fulle løsning også til de problemer som har meldt sig under de tidligere arbeider. Et førstegangsarbeide må derfor uvegerlig bli mer omstendelig og mer famlende enn de følgende. Med den benyttede metode har man imidlertid den garanti at undersøkelsen strengt følger den empiriske linje, og derfor gir god hjelp til overalt hvor fristelsen byr sig, å undgå løse konstruksjoner. Der hvor undersøkelsesmaterialet har sviktet, men hvor den sammenlignende religionsforskning har kunnet påvise manglende ledd, er bevisførelsen alltid knyttet til fenomener som tilhører samme kulturkrets, og som derfor kan brukes som sannsynlighetsbevis også for norske glemte kultformer.

Litteraturfortegnelse.

Ankermann, Bernhard: Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern. (I: Zeitschrift für Ethnologie. Berl. 1918.)
Antananarivo Annual. Madagascar 1891.
Arbman, Ernst: Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien. (I: Le Monde oriental. Vol. 20. Upps. 1926.)
— Seele und Mana. (I: Archiv für Religionswissenschaft. XXIX. Lpz. 1931.)
Archiv für Anthropologie. B. 21. Braunschw. 1892—93.
Arkiv for nordisk Filologi. II. Chra. 1885.
Árnason, Jón: Íslenzkar þjóðsögur og æfintýri. I—II. Lpz. 1862—64.
Asbjørnsen, P. Chr.: Norske huldre-eventyr og folkesagn. 4. utg. Kra. 1924.
Bang, A. Chr.: Norske Hekseformularer og magiske Opskrifter. Chra. 1901. (= Skrifter udg. af Videnskabsselskabet i Chra. II. Hist.-filos. Kl. 1901. No. 1.)
Bárðar saga Snæfellsáss. Reykj. 1902. (= Ísl. sögur. XXXVII.)
Beckman, N.: Isländsk och medeltida skandinavisk tideräkning. (I: Nordisk kultur. XXI. Sth. 1934.)
Benndorf, Otto: Antike Gesichtshelme und Sepulchralmasken. (I: Denkschriften d. k. k. Akad. der Wiss. Phil.-hist. Cl. B. 28. Wien 1878.)
Berge, Rikard: Husgudar i Noreg. Risør 1920.
Bergh, Hallvard A.: Nye Folke-Eventyr og Sagn fra Valders. Chra. 1879.
— Folkeminne ifraa Valdres og Hallingdal. (I: Norsk folkekultur 1924.)
Bergstøl, Tore: Atterljom. Folkeminne fraa smaadalane kring Lindesnes. I. Oslo 1926. (Norsk Folkeminnelag nr. 14.)
Bilfinger, Gustav: Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen. II. Das germanische Julfest. Stuttg. 1901.
Birkeli, Emil: Høgsætet. Det gamle ondvege i religionshistorisk belysning. Stvgr. 1932.
— Religionshistorie. I. Stvgr. 1935.
— Fedrekult i Norge. Et forsøk på en systematisk-deskriptiv fremstilling. Oslo 1938. (= Skrifter utg. av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-filos. kl. 1938. No. 5.)
— Fruktbarhetskultens og fedrekultens forskjellige ideologi. (I: Tidsskrift for teologi og kirke 1941.)
Biskupa sögur. I—II. Kbh. 1858—78.
Blom, P.: Beskrivelse over Valle Prestegjeld. Gjøvik 1896.
Blümner, Hugo: Die römischen Privataltertümer. Münch. 1911. (= Handbuch der kl. Altertumswissenschaft. IV, Abt. 2. Teil 2.)
Boetticher, Carl: Der Baumkultus der Hellenen nach den gottesdienstlichen Gebräuchen und den überlieferten Bildwerken. Berl. 1856.
Boyce, George K.: Corpus of the Lararia of Pompei. Austria 1937. (= Memoirs of the American Academy in Rome. Vol. XIV.)

Braset, Karl: Hollraoventyra. Svanøventyra. Sparbu 1910.
— Øventyr, sagn. Gamalt paa sparbumaal. Sparbu 1910.
Brate, Erik: Höknatten. (I: Festskrift til H. F. Feilberg. Kbh. 1911.)
Bugge, Kristian: Folkeminneoptegnelser. Oslo 1934. (Norsk Folkeminnelag nr. 32.)
Bugge, Sophus: Norges Indskrifter, se Indskrifter, Norges.
Burrough, Stephen: Se Hakluyt, Richard.
Bygdén, L.: Disadagen. (I: Samlaren XVII. 1896.)
Caland, W.: Über Totenverehrung bei einigen der indo-germanischen Völker. Amsterd. 1888. (I: Verhandelingen der Koninkl. Akad. van wetenschappen. Afd. letterk. 17. deel no. 4.)
Celander, Hilding: Nordisk jul. I. Sth. 1928.
— Från midsommar till kyndelsmässa i västsvensk folksed. (I: Från västsvensk forntro och folksed. Göteborgs jubileumspublikationer. XV. Göteborg 1923.)
Chantepie de la Saussaye, se Lehrbuch der Religionsgeschichte.
Christiansen, Reidar Th.: Kjætten paa Dovre. (= Skrifter utg. av Vidensk.selsk. i Kra. II. Hist.-filos. Kl. 1922. No. 6.)
Codex Theodosianus, ed. Hänel, i: Corpus juris Antejustinianei. Bonnae 1842—54.
Constitutio Childeberti. (I: Monumenta Germaniae historica, Fol., t. III. Legum t. I. Hannoverae 1835.)
Corpus iuris Sueo-Gotorum antiqui, se Samling af Sweriges gamla lagar.
Crawley, A. E.: The Idea of the Soul. Lond. 1909.
Daa Noreg var misjonsmark. Minneskrift um Mostertinget i aar 1024. Bergen 1924. (= Bibliotheca Norvegiæ sacræ. IV.)
Daremberg, Ch., et E. Saglio. Dictionnaire des antiquités grecques et romaines. T. 1—5. Paris 1877—1919.
Demetrykiewicz, Wladimir: Figury Kamienne t. zw. „bab". (I: Bull. internat. de l'Académie des sciences de Cracovie. Cl. de phil. Cracovie 1911.)
Doré, Henry: Researches into Chinese Superstitions. Translated from the French with Notes, Historical and Explanatory by M. Kenelly. I. Shanghai 1914.
[Edda.] Norrœn fornkvæði. Sæmundar Edda hins fróða. Udg. af Sophus Bugge. Chra. 1867.
[—] Codex regius af den ældre Edda. Udg. af Ludv. F. A. Wimmer og Finnur Jónsson. Kbh. 1891.
[—] Die Edda. Hg. von R. C. Boer. Haarlem 1922.
[—] De gamle Eddadigte. Udg. og tolkede af Finnur Jónsson. Kbh. 1932.
[—] Edda-kvæde. Norrøne fornsongar. Paa nynorsk ved Ivar Mortensson-Egnund. Oslo 1928.
Edda Snorra Sturlusonar. Udg. efter Håndskrifterne af Finnur Jónsson. Kbh. 1931.
[—] Gylfaginning. Overs. av Finnur Jónsson. Kbh. 1929.
Egils saga Skallagrímssonar. Udg. ved Finnur Jónsson. Kbh. 1886—88. (Samf. t. Udg. af gl. nord. Litt. XVII.)
Egils-soga. Ums. fraa gamalnorsk av Leiv Heggstad. Oslo 1914.
Einung, Halvor H.: Tinn soga. I. Rjukan 1926.
Encyclopædia of Religion and Ethics. Ed. J. Hastings. Vol. 1—13. Edinb. 1908—26.
Engelhardt, C.: Skeletgrave paa Sjæland og i det østlige Danmark. (I: Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie. Kbh. 1877.)
Erixon, Sigurd: Bonden i högsäte. (I: Svenska kulturbilder. Del VI. Sth. 1930.)
Evans, A. J.: The Mycenæan Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations. Lond. 1901.
Eyrbyggja saga. Hg. von H. Gering. Halle 1897. (=Altnord. Saga-Bibliothek. VI.)
Fagrskinna. Nóregs konunga tal. Udg. ved Finnur Jónsson. Kbh. 1902—3. (Samf. t. Udg. af gl. nord. Litt. XXX.)
Falk, Hjalmar: Stuens oprindelse. (I: Maal og Minne. Kra. 1909.)
— Sólarljóð. Kra. 1914. (= Skrifter utg. av Vidensk.selsk. i Kra. II. Hist.-filos. Kl. 1914. No. 7.)

Faye, Andreas: Norske Folke-Sagn. 2. Opl. Chra. 1844.
Feddersen, Arthur: To Mosefund. (I: Aarbøger for nord. Oldk. og Historie. Kbh. 1881.)
[Feilberg, H. F.] Festskrift til H. F. Feilberg fra nordiske sprog- og folkemindeforskere på 80-årsdagen. (Maal og Minne 1911.) Sth. Kbh. Kra. 1911.
Feilberg, H. F.: Jul. I—II. Kbh. 1904.
— Sjæletro. Kbh. 1914. (= Danmarks Folkeminder. Nr. 10.)
Ferdamannen 1866.
Flateyjarbók. En Samling af Norske Konge-Sagaer. I—III. Chra. 1860—68.
Flatin, Kjetil A.: Tussar og trolldom. Ved Tov Flatin. Oslo 1930. (Norsk Folkeminnelag nr. 21.)
— Tov: Gamalt fraa Numedal. I—VI. 1913—28.
— Noka æventy aa gamle truir. Samla i Selljor. Risør 1922.
Folkevennen. VII, VIII. Chr. 1858, 1859.
Fornaldarsögur Norðrlanda. Útg. af C. C. Rafn. I—III. Kph. 1829—30.
Forslund, Maja: Mikaeli och Kärmässa. (I: Folkminnen och folktanker 1938.)
Frazer, J. G.: Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion. 3. ed. I—II. Lond. 1914. (The Golden Bough. Part IV.)
— Spirits of the Corn and of the Wild. I—II. Lond. 1912. (The Golden Bough. Part V. Vol. I. II.)
— The Belief in Immortality and the Worship of the Dead. I—III. Lond. 1913—24.
Fritzner, Johan: Ordbog over det gamle norske Sprog. I—III. Kra. 1886—96.
Frobenius, L.: Die bildende Kunst der Afrikaner. Wien 1897.
— Die Masken und Geheimbünde Afrikas. (I: Nova acta acad. Caesareae. B. 74. Lpz. 1898.)
— Der Ursprung der Kultur. B. 1. Berl. 1898.
Fylling, Peder: Folkesagn. I—II. Aalesund 1874—77.
— Historisk-antikvariske Bemærkninger over Borgund Præstegjeld paa Søndmøre. Aalesund 1859.
Færeyinga saga. Udg. af C. C. Rafn. Kbh. 1832.
Gering, Hugo: Kommentar zu den Liedern der Edda. Halle 1927. (= German. Handbibliothek. VII. 3. Hälfte 1.)
Gislason, K.: Dönsk orðabók með íslenzkum þýðingum. Kph. 1851.
Glückstad, Chr.: Hiterdals Beskrivelse. Chra. 1878.
Gothe, Richard: Några inledande ord om Frostvikens senaste bebyggelse. (I: Heimbygdas tidskrift. 1933.)
Gotlands-Lagen utg. af C. J. Schlyter. Lund 1852. (= Samling af Sweriges gamla lagar. B. 7.)
Grettis saga Ásmundarsonar. Halle 1900. (= Altnord. Saga-Bibliothek. VIII.)
Grimm, Jacob: Deutsche Mythologie. 3. Ausg. I—II. Berlin 1854. 4. Ausg., besorgt von E. H. Meyer. I—III. Berlin 1875—78.
Grube, Wilhelm: Religion und Kultus der Chinesen. Lpz. 1910.
Grønbech, Vilhelm: Vor Folkeæt i Oldtiden. I—IV. Kbh. 1909—12.
Guðmundsson, Valtýr: Privatboligen på Island i Sagatiden. Kbh. 1889.
Gulatingsloven. (I: Norges gamle Love. I. Chra. 1846.)
Hakluyt, Richard: The Principal Navigations, Voyages, Traffiques, and Discoveries of the English Nation. Vol. II. Glasgow 1903.
Saga af Hálfi ok Hálfsrekkum. (I: Norrøne Skrifter af sagnhistorisk Indhold, udg. af Sophus Bugge. H. 1. Chra. 1864. Det Norske Oldskriftselskabs Samlinger. VI.)
Hammerich, F.: Fjeldreise i Øvre Thellemarken Sommeren 1834. (I: Skilling-Magazin. N. R. Aarg. 1. Chra. 1840.)
Harðar saga Grímkellssonar ok Geirs. (I: Íslendinga sögur. II. Kbh. 1847.)
Hartmann, August: Becherstatuen in Ostpreußen und die Literatur der Becherstatuen. (I: Arch. f. Anthropologie. B. 21. 1892.)

Haukenæs, Th. S.: Natur, Folkeliv og Folketro i Hardanger. III. Ulvik. Hardanger 1885.
Hauksbók, Nokkur blöð úr . . Gefin út af Jóni Þorkelssyni. Reykj. 1865.
Hávarðar saga Ísfirðings. Reykj. 1896. (= Ísl. sögur. XV.)
Haxthausen, August v.: Studien über die inneren Zustände Russlands. I—II. Hannover 1847.
Hefele, Charles Joseph: Histoire des conciles d'après les documents originaux. Nouv. trad. franç., par H. Leclercq. I—VIII. Paris 1907—21.
Heggtveit, H. G.: En Gjenganger. (I: Norsk folkekultur 1915.)
Hein, Wilhelm: Die geographische Verbreitung der Todtenbretter. (I: Mittheilungen d. Anthrop. Gesellsch. in Wien. B. 24. 1894.)
Heine-Geldern, Robert: Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien. (I: Anthropos. XXIII. Wien 1928.)
Helland, Amund: Norges land og folk. IX. Nedenes amt. D. 1. Kra. 1904.
Hellquist, Elof: Bidrag till läran om den nordiska nominalbildningen. (I: Arkiv för nordisk filologi. B. 7. Lund 1891.)
Helm, Karl: Altgermanische Religionsgeschichte. I. Heidelb. 1913. (= Germanische Bibliothek. Abt. I, R. 5, B. 2.)
Hermundstad, Knut: Gamletidi talar. Oslo 1936. (Norsk Folkeminnelag nr. 36.)
Homeyer, G.: Der Dreißigste. (I: Abh. d. k. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1864.)
— Die Heimat. (I: Abh. d. k. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1852.)
Horatius Flaccus, Quintus: Odes et Epodes. Texte établi et traduit par F. Villeneuve. Paris 1927.
Hult, Ruth: Østfoldminne. Oslo 1937. (Norsk Folkeminnelag nr. 39.)
Hutton, J. H.: Carved Monoliths at Jamuguri in Assam. (I: Journ. Anthr. Inst. Vol. 53. Lond. 1923.)
— The Angami Nagas. (I: Journ. Anthr. Inst. Vol. 56. Lond. 1921.)
Hveding, Johan: Folketru og folkeliv på Hålogaland. Oslo 1935. (Norsk Folkeminnelag nr. 33.)
Hyltén-Cavallius, Gunnar Olof: Wärend och Wirdarne. Ett försök i svensk ethnologi. I—II. Sth. 1864—68.
Indrebø, Gustav: Fagrskinna. Kra. 1917. (= Avhandl. fra Universitetets Historiske Seminar. B. 4.)
Indskrifter, Norges, med de ældre Runer. Ved S. Bugge. I. Chra. 1891—1903.
Íslenzkar fornsögur. Eyjólfs saga (Ljósvetninga saga B). Kbh. 1880.
Jacobsen, J. P.: Manes. De døde og menneskelivet. I—III. Kbh. 1914—20.
Jahn, Ulrich: Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht. Breslau 1884. (= German. Abhandl. III.)
Jahrbücher des Vereins für mecklenburgische Geschichte und Alterthumskunde. B. 58. Schwerin 1893.
Jahresschrift für die Vorgeschichte der sächsisch-thüringischen Länder. B. XII. H. 2. Halle 1925.
Jerstad, Johan: Heilage steinar. (I: Norsk folkekultur 1924.)
Jomsvikinga saga. Udg. af Carl af Petersens. Kbh. 1882.
Jónasson, Jónas: Um fæðingu og dauða í þjóðtrú Íslendinga. (I: Festskrift til H. F. Feilberg. Maal og Minne 1911.)
Jónsson, Jón: Gullöld Íslendinga, menning og lífshættir feðra vorra á söguöldinni. Reykj. 1906.
Jung, Erich: Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit. München 1922.
Karjalainen, K. F.: Die Religion der Jugravölker. I—II. Porvoo 1921—22.
Keyser, Rudolf: Nordmændenes private Liv i Oldtiden. (= R. K.: Efterladte Skrifter. II. 2. Chra. 1867.)
Klages, Ludvig: Der Geist als Wiedersacher der Seele. I—III. Lpz. 1929—1933.
Kormaks Saga. Hg. von Th. Möbius. Halle 1886.
Kristensen, W. Brede: Livet fra døden. Studier over ægyptisk og gammelgræsk religion. Olaus-Petri-forelæsninger. Oslo 1925.

Krohn, Kaarle: Skandinavisk mytologi. Olaus-Petri-föreläsningar. Helsingf. 1922.
Kruyt, Albert C.: Het Animisme in den indischen Archipel. 's-Gravenhage 1906.
Künstle, Karl: Ikonographie der christlichen Kunst. I—II. Freib. 1926—28.
La Baume: Bildsteine des frühen Mittelalters aus Ost- und Westpreußen. (I: Blätter für deutsche Vorgeschichte. H. 5. Danzig 1927.)
Lagerheim, Maj: Bidrag till kännedom om fylgjatron. (I: Svenska fornminnesföreningens tidskrift. B. 12. Sth. 1905.)
Landnámabók. I—III. Hauksbók. Sturlubók. Melabók. Udg. ved F. Jónsson. Kbh. 1900.
Landstad, M. B.: Gamle Sagn om Hjartdølerne. Chr. 1880.
— Mytiske Sagn fra Telemarken. Efterladte Optegnelser. Oslo 1926. (Norsk Folkeminnelag nr. 13.)
— Ættesagaer og Sagn fra Telemarken. Kra. 1924.
Lange, H. O.: Die Aegypter. (I: Lehrbuch der Religionsgeschichte. Hg. von P. D. Chantepie de la Saussaye. I. Tüb. 1905.)
Laxdæla saga. Reykj. 1895. (= Ísl. sögur. XI.)
Leem, Knud: Beskrivelse over Finmarkens Lapper. Kbh. 1767.
Leeuw, G. van der: Phänomenologie der Religion. Tüb. 1933.
Lehrbuch der Religionsgeschichte. Hg. von P. D. Chantepie de la Saussaye. I—II. Freib. 1887—89. 3., vollst. neu bearb. Aufl. Tüb. 1905. (Sammlung theologischer Lehrbücher.)
— Begr. von Chantepie de la Saussaye. 4., vollst. neu bearb. Aufl. hg. von A. Bertholet u. Edv. Lehmann. I—II. Tüb. 1925.
Lessing, G. E.: Über die Ahnenbilder der alten Römer. 3. Aufl. Hg. von Karl Lachmann. Lpz. 1900.
Lévy-Bruhl, Lucien: L'Âme primitive. Paris 1927.
von der Leyen, Fr.: Lesebuch der deutschen Volkssage. Berlin 1933.
Lexicon poeticum antiquæ linguæ septentrionalis, forf. af Sveinbjörn Egilsson, forøget og på ny udg. af Finnur Jónsson. Kbh. 1913—16.
Lid, Nils: Magiske fyrestellingar og bruk. (I: Nordisk Kultur XIX. Oslo 1935.)
— Norske slakteskikkar. Kra. 1924. (= Videnskapsselskabets skrifter. 1923. II. Hist.-Filos. Kl. No. 4.)
— Joleband og vegetasjonsguddom. (= Skrifter utg. av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Kl. 1928. No. 4.)
— Jolesveinar og grøderikdomsgudar. (= Skrifter utg. av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Kl. 1932. No. 5.)
— Den serlege folkelege tidsrekning i Noreg. (I: Nordisk Kultur XXI. Sth. 1934.)
Liestøl, Knut: Norsk folkedikting. Segner. Oslo 1939.
— Den norske folkevisa. (I: Nordisk Kultur IX. Oslo 1931.)
L. Lindenschmidt: Alterthümer unserer heidnischen Vorzeit. B. II. H. 2. Mainz 1870.
Linderholm, E.: Urnordisk magi. (I: Svenska landsmål. B. 20. Sth. 1918.)
Lindhagen, Arvid: Huru länge har tjugondag jul burit namnet Knut? (I: Fataburen 1912.)
Ljósvetninga saga. Reykj. 1896. (= Ísl. sögur. XIV.)
Love, Norges gamle, indtil 1387. Udg. af R. Keyser, P. A. Munch, G. Storm, E. Hertzberg. I—V. Chra. 1846—95.
Lund, J. M.: Forsøg til en Beskrivelse over Øvre-Tellemarken. Kbh. 1785.
Marquardt, Joachim, u. Theodor Mommsen: Handbuch der römischen Altertümer. I—VII. Lpz. 1871—86.
Matson, Ole: Fra Solørs Finskog. (I: Norvegia 1908.)
Mauland, Torkell: Folkeminne fraa Rogaland. I—III. Oslo 1928—35. (Norsk Folkeminnelag nr. 17, 26, 35).
Maurer, Konrad: Die Hölle auf Island. (I: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. 4. Jahrg. Berl. 1894.)
Mehlum, And.: Hallingdal og Hallingen. Drammen 1891[—93].

Menghin, Oswald: Weltgeschichte der Steinzeit. Wien 1931.
Meringer, R.: Wörter und Sachen. (Indogermanische Forschungen. B. XVII. XVIII. Straßb. 1904—06.)
Michihata, Taisu: From Buddha to the Christ. Tokyo 1937.
Miles, Clement A.: Christmas in Ritual and Tradition, Christian and Pagan. 2. ed. Lond. 1913.
Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 1894.
Moe, Moltke: Folkeminne frå Bøherad. Oslo 1925. (Norsk Folkeminnelag nr. 9.)
Mogk, Eugen: [Germanische] Mythologie. (I: Grundriß der germanischen Philologie. Hg. von H. Paul. 2. Aufl. III. Straßb. 1900.)
Mommsen, Theodor: History of Rome. I—IV. Lond. 1920.
Monumenta Germaniae historica. Ed. G. H. Pertz. Fol., t. III. Legum t. I. Hannover 1835.
[—] Kvartutgaven. Scriptores rerum Merovingicarum. T. I. Hannover 1885. — Legum sectio II. T. I. Capitularia regum Francorum. T. I. Hannover 1883.
Mortensson-Egnund, Ivar: Se Eddakvæde.
Much, M.: Über die Steinfiguren (Kamene babe) auf den Tumuli des südl. Rußlands. (I: Mitt. d. Anthrop. Ges. Wien 1878. B. 7.)
Munch, P. A.: Norrøne Gude- og Heltesagn. 3. Udg. ved Magnus Olsen. Kra. 1922.
Murko, Matthias: Das Grab als Tisch. (I: Wörter und Sachen. II. Heidelb. 1910.)
Müller, Sophus: Nordische Altertumskunde. I—III. Straßb. 1897—98.
Møller, J. S.: Fester og Højtider i gamle Dage. I—II. Holbæk 1929—33.
Mørch, Andreas: Frå gamle dagar. Folkeminne frå Sigdal og Eggedal. Oslo 1932. (Norsk Folkeminnelag nr. 27.)
Nachrichten über deutsche Altertumsfunde. 13. Jahrg. 1903.
Nansen, Fridtjof: Eskimoliv. Kra. 1891.
Nergaard, Sigurd: Hulder og trollskap. Folkeminne fraa Østerdalen. Oslo 1925. (Norsk Folkeminnelag nr. 11.)
— Skikk og bruk. Oslo 1927. (Norsk Folkeminnelag nr. 16.)
Nicolaissen, O.: Fra Nordlands Fortid. [I]—II. Kra. 1889—91.
Nicolaysen, N.: Norske Fornlevninger. Kra. 1862—66.
— Om dr. Guðmundsson's „Privatboligen på Island". (I: Hist. Tidsskrift R. 3. B. I. Kra. 1890.)
Nikander, Gabriel: Fruktbarhetsriter under årshögtiderna hos svenskarna i Finland. (I: Folkloristiska och etnografiska studier. I. = Skrifter utg. av Svenska Litteratursällskapet i Finland. 128. Helsingf. 1916.)
— Jul och nyår på Åland. (I: Festskrift til H. F. Feilberg. 1911.)
Nielsen, J. E.: Søgnir fraa Hallingdal. Chr. 1868.
Nilsson, Martin P:n: Årets folkliga fester. Sth. 1915.
— Julen. (I: Nordisk kultur XII. Sth. 1938.)
— Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtfestes. (I: Arch. f. Religionsgesch. B. 19. Lpz. 1916—19.)
Njáls saga. Reykj. 1894. (= Ísl. sögur. X.)
Nordén, Arthur: Östergötlands järnålder. D. 1. H. 1. Ringstad och Bråbygden. Sth. 1929.
Nordenskiöld, A. E.: Vegas färd kring Asien och Europa. I—II. Sth. 1880—81.
Nordisk kultur. XIX. Folketru. Oslo 1935.
— XXI. Tideräkning. Sth. 1934.
Norges land og folk. VIII. Bratsberg amt. Kra. 1900. — IX. Nedenes amt. Kra. 1904. — X. Lister og Mandals amt. Kra. 1903.
Norlind, Tobias: Svenska allmogens lif i folksed och folkdiktning. Sth. 1912.
Norsk Missionstidende 1893.
Norske folkeminne. Utgjevne av Den Norske Historiske Kildeskriftkommission. Kra. 1914.
Ohlmarks, Åke: Heimdalls Horn und Odins Auge. Lund 1937.
Ohlson, Ella: „Julskröcka." En isolerad tradition och dess upplösning. (I: Årsbok för Västernorrlands läns hembygdsförbund 1933.)

Olafsen, Eggert, og Biarne Povelsen: Reise igiennem Island 1752—57. I—II. Sorøe 1772.
Oldeberg, Andreas: Några bidrag till kännedomen om fylgjaföreställningen hos nordborna. (I: Rig B. 10, Sth. 1927.)
Oldenberg, Hermann: Die Religion des Veda. Berl. 1894.
Olrik, Axel: Irminsul og Gudestøtter. (I: Maal og Minne 1910.)
Olsen, Magnus: Hedenske kultminder i norske stedsnavne. I. (=Skrifter utg. av Videnskapsselskapet i Kristiania. II. Hist.-Filos. Kl. 1914. No. 4.)
Opedal, Halldor O.: Makter og menneske. Folkeminne ifrå Hardanger. I—II. Oslo 1930—34. (Norsk Folkeminnelag nr. 23, 32.)
Otto, Rudolf: Das Heilige. 13. Aufl. Gotha 1925.
Patrologiæ cursus completus, series latina, acc. J.-P. Migne. Paris 1844—55.
Pauly-Wissowa: Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. B. 1—19. Stuttg. 1894—1938.
Pering, Birger: Heimdall. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zum Verständnis der altnordischen Götterwelt. Lund 1941.
Petersen, Jan: Gamle gårdsanlegg i Rogaland. I—II. Oslo 1933—36. (=Inst. f. sammenlign. kulturforskn. Ser. B. XXIII, XXXI.)
Pfannenschmid, Heino: Germanische Erntefeste. Hannover 1878.
Pipping, Hugo. Eddastudier. I.—III. (I: Studier i nordisk filologi, utg. genom Hugo Pipping. B. XVI. XVII. XVIII. = Skrifter utg. af svenska Litteratursällskapet i Finland. 182. 189. 197. Helsingfors 1925—28.)
Pontoppidan, Erik: Everriculum fermenti veteris. Kbh. 1736. Oversat af Jørgen Olrik, i: Danmarks Folkeminder Nr. 27. Kbh. 1923.
Printz, Hugo: Altorientalische Symbolik. Berl. 1915.
Qvigstad, J.: Kildeskrifter til den lappiske Mythologi. Thj. 1903. (Det kgl. norske Videnskabers Selskabs Skrifter 1903. No. 1.)
J. L. Qvisling: Til øvre Telemarkens historie, spredte bidrag fra det 18de og 19de aarhundrede. Skien 1908.
Ramus, Jonas: Norriges Beskrivelse. Kbh. 1715.
Rasmussen, Knud: Myter og Sagn fra Grønland. I—III. Kbh. 1921—25.
Ratzel, F.: Völkerkunde. I—II. Lpz. 1885—88.
Reichborn-Kjennerud, I.: Vår gamle trolldomsmedisin. I—III. Oslo 1928—40. (Skrifter utg. av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Kl. 1927. No. 6. 1933. No. 2. 1940. No. 1.)
Reichelt, Karl Ludv.: Kinas religioner. Haandbok i den kinesiske religionshistorie. Stvg. 1922.
Reinach, Salomon: Cultes, mythes et religions. I—V. Paris 1905—23.
Rekdal, Olav: Eventyr og segner. Folkeminne frå Romsdal. Oslo 1933. (Norsk Folkeminnelag nr. 30.)
Renel, Ch.: Les amulettes Malgaches, Ody et Samy. (I: Bulletin de l'Académie Malgache 1915.)
Report of the Fifth Thule Expedition 1921—24. The Danish Expedition to Arctic North America in Charge of Knud Rasmussen. Vol. VII. Nr. 1. Knud Rasmussen: Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos. Copenh. 1928.
Rhamm, K.: Ethnographische Beiträge zur germanisch-slawischen Altertumskunde. I—II. 1.2/1. Braunschw. 1905—10.
Riddara sögur. Hg. von Eugen Kölbing. Straßburg 1872.
Rohde, Erwin: Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Lpz. 1894.
Ross, Hans: Norsk Ordbog. Chra. 1895.
Routledge, S.: The Mystery of Easter Island. Lond. 1920.
Rygh, O.: Norske Gaardnavne. Forord og Indledning. Kra. 1898.
Røstad, Anton: Frå gamal tid. Folkeminne frå Verdal. Oslo 1931. (Norsk Folkeminnelag nr. 25.)

Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, ed. J. D. Mansi. Florent. et Venetiis 1759—98.
Salveson, Aamund: Folkeminne. Stvg. 1924.
Samling af Sweriges gamla lagar. Utg. af C. J. Schlyter. B. 7. Gotlandslagen. Lund 1852.
Samuelsen, Jakob A.: Folkeminne fra Modum og grannebygder. I—II. Sysle i Modum 1928—30.
Sande, Olav: Fraa Sogn. I—II. Bergen 1887—93.
Saxo Grammaticus: Gesta Danorum. Ed. Alfr. Holder. Straßb. 1886.
[—] Saxes Danesaga overs. af Jørgen Olrik. I—II. Kbh. 1925. (= Folkelæsning Nr. 344 a.)
Schmidt, Wilhelm: Der Ursprung der Gottesidee. I—VI. Münster 1912—35. I, 2. Aufl. 1926.
Schoning, O.: Dødsriger i nordisk Hedentro. Kbh. 1903. (= Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning. Nr. 57.)
Schrader, Otto: Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde. Straßb. 1901. 2. Aufl. I—II. Berl. 1917—29.
Schröder, E. B. W.: Nias. I—II. Leiden 1917.
Schulze-Maizier, Fr.: Die Osterinsel. Lpz.
Schück, Henrik: Nordisk folktro och fornnordisk religion. (I: Göteborgs Handels- och Sjöfartstidning 16. august 1905, no. 188 B.)
Servii Grammatici qui feruntur in Uergilii carmina commentarii. Edd. Georgius Thilo et Hermanus Hagen. I—II. Lipsiae 1931.
Sirelius, U. T.: Om gästabud i Finland för släktens samtliga avlidna. (I: Etnologiska studier tillägnade Nils Edvard Hammarstedt. Föreningen för svensk kulturhistoria. Böcker no. 2. Sth. 1921.)
Skar, Johannes: Gamalt or Sætesdal. I—VIII. Kra. 1903—16.
Skilling-Magazin. Ny Række. Første Aarg. Chra. 1840.
Skjaldedigtning, Den norsk-islandske. Udg. ved F. Jónsson. A. I. II. B. I. II. Kbh. & Kra. 1912—15.
[Snorri Sturluson:] Edda. Se Edda.
— Heimskringla. Nóregs konunga sǫgur. Udg. af F. Jónsson. Kbh. 1911.
— Kongesagaer. Overs. af Gustav Storm. Kra. 1900.
Soga um Ragnar Lodbrok og sønene hans. Ved Severin Eskeland. Oslo 1914. (Gamalnorske bokverk. 16.)
Sólarljóð. Gefin út af Birni M. Ólsen. Reykj. 1915.
Storaker, Joh. Th.: Elementerne i den norske Folketro. Kra. 1924. (Norsk Folkeminnelag nr. 10.)
— Menneskelivet i den norske Folketro. Oslo 1935. (Norsk Folkeminnelag nr. 34.)
— Naturrigerne i den norske Folketro. Ved Nils Lid. Oslo 1928. (Norsk Folkeminnelag nr. 18.)
— Tiden i den norske Folketro. Kra. 1921. (Norsk Folkeminnelag nr. 11.)
Storaker, Joh. Th., og O. Fuglestvedt: Folkesagn, saml. i Lister og Mandals Amt. Flekkefjord 1881.
Strompdal, Knut: Gamalt frå Helgeland. Oslo 1929. (Norsk Folkeminnelag nr. 19.)
Strömbäck, Dag: Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria. Lund 1935. (= Nordiska texter och undersökningar. 5.)
Sturlunga saga. I—II. Ed. G. Vigfússon. Oxf. 1878.
Sundt, Eilert: Harham. Et Exempel fra Fiskeri-Distrikterne. (I: Folkevennen 1858—59.)
— Om Overtro. (I: Folkevennen 1859.)
— Om Bygnings-Skikken paa Landet i Norge. Chr. 1862.
Sunnhordland. Tidskrift utg. av Bygdemuseet og Sogelaget for Sunnhordlandsbygdene. 1915.
Swanton, John R.: Contributions to the Ethnology of the Haida. (I: Memoirs of the American Museum of Natural History. Vol. VIII. N. Y. 1905—09.)
Sydow, C. W. von: Övernaturliga väsen. (I: Nordisk kultur XIX. Oslo—Sth. 1935.)

Söderblom, Nathan: Den levande guden. Grundformer av personlig religion. 2. uppl. Sth. 1932.
Tacitus: Annales. Texte et trad. par H. Goelzer. I—III. Paris 1923—25.
Taranger, Absalon: The Meaning of the Words Óðal and Skeyting in the Old Laws of Norway. (I: Essays in Legal History. Ed. by P. Vinogradoff. Lond. 1913.)
Thomsen, Vilh.: Samlede Afhandlinger. I—II. Kbh. 1919.
Tibullus. Les Élégies de Tibulle. Ed. par Ph. Martinon. Paris 1895.
— Kjærlighedsdigte. Overs. af Karl Conradsen. Kbh. 1871.
Tille, Alexander: Yule and Christmas. Their Place in the Germanic Year. Lond. 1899.
Þorðar saga Hræðu. Reykj. 1900. (= Ísl. sögur. XXIX.)
Þorskfirðinga saga. Reykj. 1895 (= Ísl. sögur. XVII.)
Þorsteins saga Siðu-Hallssonar. Reykj. 1902. (= Ísl. sögur. XXXIII.)
Tylor, Edward B.: Primitive Culture. I—II. 3. ed. Lond. 1891.
Unwerth, Wolf von: Untersuchungen über Totenkult und Óðinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen. Breslau 1911. (= Germ. Abhandl. H. 37.)
Vang, Anders Evensen: Gamla Reglo aa Rispo ifraa Valdris. Chr. 1850.
— Gamla Segner fraa Valdres. Ved J. E. Nielsen. Kra. 1871.
Vatnsdæla saga. Halle 1921. (= Altnord. Saga-Bibliothek. XVI.)
Vidalin, Páll Jónsson: Skýringar yfir fornyrði lögbókar þeirrar, er Jónsbok kallast. Reykj. 1854.
Víga-Glúms saga. Utg. Benedikt Sveinson. Reykj. 1924. (= Ísl. sögur. XIX.)
Viking. Tidsskrift for norrøn arkeologi. B. V. Oslo 1941.
Västsvensk forntro og folksed. (I: Göteborgs jubileumspublikationer. XV. Göteb. 1923.)
Vǫlsunga saga. Udg. af Magnus Olsen. Kbh. 1906—08. (Samf. t. Udg. af gl. nord. Litt. XXXVI.)
Wegelius, J. O., och K. Rob. V. Wikman: Om vidskepliga föreställningar och bruk förenade med julens firande hos den svenska allmogen i Finland. (I: Etnografiska studier. I. = Skrifter utg. af Svenska Litt.sällsk. i Finland. 128. Helsingf. 1916.)
Westermarck, Edward: Ceremonies and Beliefs Connected with Agriculture, Certain Dates or the Solar Year, and the Weather in Morocco. (I: Öfversigt af Finska Vetenskaps-societetens förhandlingar. B. LIV. Afd. B. no. 1. Helsingf. 1913.)
Wilken, G. A.: Verspreide geschriften verzameld door F. D. E. van Ossen Bruggen. D. III. 's-Gravenhage. 1912.
Wille, H. J.: Beskrivelse over Sillejords Præstegield i Øvre-Tellemarken i Norge. Kbh. 1786.
— Utrykte Optegnelser om Thelemarken. Udg. i Uddrag af Ludv. Daae. (I: Hist. Tidsskr. R. 2, B. III. 1882.)
Wilse, J. N.: Reise-Iagttagelser i nogle af de nordiske Lande. D. I. Kbh. 1790.
— Physisk, oeconomisk og statistisk Beskrivelse over Spydeberg Præstegield. Chra. 1779.
Winge, Paul: Psykiatriske og sexologiske bemærkninger om tabu og totem. (Forhandlinger i Videnskapsselskapet i Kra. Aar 1915. No. 4. Kra. 1915.)
Wissowa, G.: Die Anfänge des römischen Larenkultes. (I: Archiv für Religionswissenschaft VII. Lpz. 1904.)
Wundt, Wilhelm: Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythen und Sitte. 3. Aufl. B. 1—6. Lpz. 1911—23.
Zentralblatt für Anthropologie. B. 14. 1909.
Øverland, O. A.: Fra en svunden Tid. Kra. 1888.

Register.

Trykt 31. mars 1944.

VÅR GAMLE TROLLDOMSMEDISIN

AV

I. REICHBORN-KJENNERUD

IV

SKRIFTER UTGITT AV DET NORSKE VIDENSKAPS-AKADEMI I OSLO
II. HIST.-FILOS. KLASSE. 1943. No. 2

OSLO
I KOMMISJON HOS JACOB DYBWAD
1944